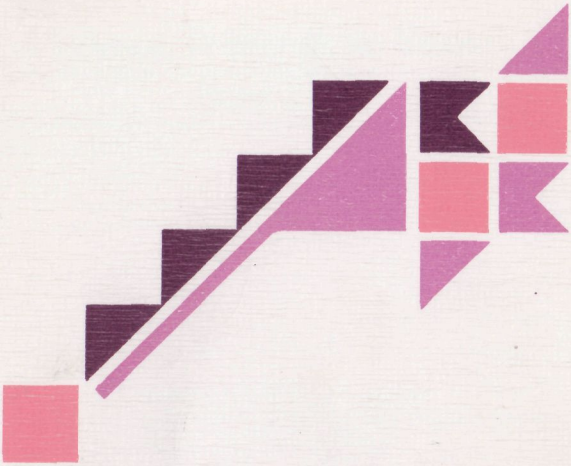

LA IGLESIA ICONO DE LA TRINIDAD

BRUNO FORTE

Otras obras de Bruno Forte
publicadas por Ediciones Sígueme:

— *La teología como compañía, memoria y profecía* (VeI, 118)
— *Laicado y laicidad* (Pedal, 192)
— *Trinidad como historia* (VeI, 101)

Bruno Forte

LA IGLESIA ICONO DE LA TRINIDAD

Breve eclesiología

Ediciones Sígueme
Salamanca 1992

Maquetación y cubierta: Luis de Horna

Título original: *La chiesa icona de la Trinità. Breve ecclesiologia*

© Editrice Queriniana, Brescia, [5]1988
© Ediciones Sígueme, S.A., 1992
Apartado 332 - 37080 Salamanca (España)

Tradujo: Alfonso Ortiz García

ISBN: 84-301-1165-4
Depósito legal: S. 33-1992
Printed in Spain
Imprime: Gráficas Ortega, S.A.
Polígono «El Montalvo». Salamanca, 1992

Contenido

Presentación 9

I

ECCLESIA DE TRINITATE. ¿DE DÓNDE VIENE LA IGLESIA?

1. El origen trinitario de la Iglesia 15
   1. La renovación eclesiológica 15
   2. El concilio de la Iglesia 20
   3. La eclesiología trinitaria del Vaticano II 24

II

ECCLESIA INTER TEMPORA. ¿QUÉ ES LA IGLESIA?

2. La Iglesia, pueblo de Dios 39
   1. Pueblo de Dios: comunidad, carismas y ministerios 39
   2. Pueblo de Dios y laicidad de toda la Iglesia .. 50

3. La Iglesia como comunión 61

1. La eclesiología de comunión 61
2. La «primacía» de la Iglesia local en la eclesiología de comunión 67
3. La comunión de las Iglesias 74

III

ECCLESIA VIATORUM. ¿ADÓNDE VA LA IGLESIA?

4. El destino trinitario de la Iglesia 85

1. La índole escatológica de la Iglesia peregrina . 85
2. En camino hacia una unidad más amplia 91

Presentación

Después de más de treinta años de servicio a la causa de la unidad, el Instituto ecuménico de Bossey (Suiza), del Consejo mundial de las Iglesias, vinculado a la Universidad de Ginebra, organizó un Seminario sobre el catolicismo romano. La finalidad del Seminario —preparado en colaboración con el Secretariado para la unión de los cristianos y que se celebró del 10 al 20 de mayo de 1983— fue la de dar a conocer la Iglesia católica en sus diversos aspectos a teólogos y pastores de las diversas confesiones cristianas de todas las partes del mundo. Con este fin se me pidió presentar la concepción que tiene de sí misma la Iglesia católica a partir del concilio Vaticano II. Así es como nacieron estas lecciones, que en su conjunto forman una «breve eclesiología» articulada en torno a tres preguntas fundamentales: ¿de dónde viene la Iglesia? ¿qué es la Iglesia? ¿adónde va la Iglesia?

Estas reflexiones, verificadas en la acogida ecuménica alcanzada en Bossey, aunque no sean exhaustivas, pueden quizás ofrecer una ayuda a los que —católicos o no—

quieran conocer mejor la conciencia que tienen de sí mismas las Iglesias en comunión con Roma, con vistas al crecimiento de la unidad que quiere Cristo.

Las páginas siguientes se han pensado y escrito en obediencia a esta voluntad del Señor; ¡que él las haga útiles y fecundas más allá de sus limitaciones!

Bruno Forte

I

ECCLESIA DE TRINITATE

¿De dónde viene la Iglesia?

La concepción de la Iglesia que predominaba en la teología católica anterior al concilio Vaticano II se caracterizaba por lo que Y. M. Congar describe como «cristomonismo». Esta expresión pone de manifiesto la atención privilegiada que se prestaba a los aspectos visibles («encarnacionistas») de la Iglesia, a costa de la dimensión mistérico-sacramental, para la que lo visible es evocación, signo e instrumento de una realidad invisible más amplia y fecunda.

El capítulo primero de la constitución «De ecclesia» (*Lumen gentium*) representa una recuperación de la profundidad trinitaria de la Iglesia: «De unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata» (san Cipriano). La Iglesia viene de la Trinidad, está estructurada a imagen de la Trinidad y camina hacia el cumplimiento trinitario de la historia. Por venir de arriba («oriens ex alto»), modelada desde arriba y en camino hacia arriba («regnum Dei praesens in mysterio», LG 3), la Iglesia no puede reducirse a las puras coordenadas de la historia, de lo visible y de lo disponible.

La Iglesia viene de la Trinidad: el proyecto de salvación universal del Padre (LG 2), la misión del Hijo (LG 3), la

obra santificadora del Espíritu (LG 4) fundan la Iglesia como «misterio», obra divina en el tiempo de los hombres, preparada desde los orígenes («Ecclesia ab Abel»), reunida por la Palabra encarnada («Ecclesia creatura Verbi»), vivificada de nuevo continuamente por el Espíritu santo (la Iglesia «templo del Espíritu»).

La Iglesia es icono de la santa Trinidad; gracias a una «notable analogía», ha sido comparada con el misterio del Verbo encarnado (LG 8), en la dialéctica de lo visible y lo invisible, mientras que su «comunión», una en la variedad de las Iglesias locales y de los carismas y ministerios que se dan en ellas, refleja la comunión trinitaria (cf. los capítulos II-VI de la LG).

La Iglesia va hacia la Trinidad: es Iglesia de los peregrinos, en donde a través de una conversión y reforma continua («Ecclesia semper reformanda»), en comunión con la Iglesia celestial, se prepara ya la gloria final (cf. los capítulos VII y VIII de la LG).

1. El origen trinitario de la Iglesia

1. *La renovación eclesiológica*

La concepción de la Iglesia que predominaba en la teología católica anterior al Vaticano II se caracterizaba por lo que Y. M. Congar se atreve designar «cristomonismo»[1]; esta expresión indica la atención privilegiada que se prestaba a los aspectos cristológicos de la Iglesia y por tanto a su dimensión visible e institucional. Esta acentuación se había desarrollado en la eclesiología medieval, en relación por una parte con el papel histórico-político que iba asumiendo la comunidad cristiana sobre todo en sus elementos jerárquicos, y por otra con la separación introducida en el misterio, al distinguir claramente entre el Cuerpo de Cristo «verdadero» de la eucaristía y el eclesial, llamado «místico», en reacción contra las doctrinas «nuevas» introducidas en la teología eucarística (a partir de Berengario). La

1. Y. M. Congar acepta —no sin las debidas reservas— la expresión varias veces usada por N. A. Nissiotis, *Pneumatologie ou 'Christomonisme' dans la tradition latine*: Ephemerides Theologicae Lovanienses 45 (1969) 394-416. Cf. N. A. Nissiotis, *La pneumatologie ecclésiologique au service de l'unité de l'Eglise*: Istina 14 (1967) 323-340.

formulación más completa de esta tendencia se tiene en la eclesiología de la Contrarreforma, que destaca todo lo posible las mediaciones visibles e institucionales de la comunidad eclesial, en oposición a un presunto «invisibilismo» patrocinado por los reformadores: en la sistematización de Roberto Belarmino la Iglesia es «la comunidad de los hombres reunidos mediante la profesión de la verdadera fe, la comunión de los mismos sacramentos, y bajo el gobierno de los legítimos pastores y principalmente del único vicario de Cristo en la tierra, el romano pontífice... Para que alguien pueda ser declarado miembro de esta verdadera Iglesia, de la que hablan las Escrituras, no creemos que se le exija ninguna virtud interior. Basta la profesión exterior de la fe y de la comunión de los sacramentos, que es algo que pueden constatar los propios sentidos... En efecto, la Iglesia es una comunidad (*coetus*) de hombres tan visible y tan palpable como la comunidad del pueblo romano, o el reino de Francia, o la república de Venecia»[2]. La característica de esta definición es su insistencia en la visibilidad, concebida de forma piramidal: ese «todo» que es la Iglesia, unido por la fe única y por los mismos sacramentos, se presenta articulado en partes o porciones, unidas en el vértice entre sí, bajo la guía del que es cabeza visible de la comunidad eclesial, el obispo de Roma. Los obispos locales se conciben como lugartenientes del pastor universal, hasta el punto de que muchos negaban la doctrina de la sacramentalidad del episcopado, porque se veía en él una simple delegación de poderes, conferida desde arriba por la estructura jerárquica de la

2. R. Belarmino, *De controversiis christianae fidei adversus nostri temporis haereticos* II. *Prima controversia generalis*, liber III: *De ecclesia militante*, caput II: *De definitiones ecclesiae*, Ingolstadt 1601, 137-138.

Iglesia. Esta concepción es por otra parte el fruto final de una serie de reacciones sucesivas: en contra del regalismo, que tendía a subordinar el poder espiritual al temporal, se había desarrollado la teología de los poderes jerárquicos y de la Iglesia como reino organizado (Egidio Romano, por ejemplo); en contra de las teorías conciliares, que subordinaban el ministerio del papa a la autoridad del concilio, se había acentuado el papel del primado papal; en contra del espiritualismo de Wicleff y de Hus, se había subrayado la dimensión eclesiástica y social del cristianismo; en contra de la Reforma, se había querido reafirmar el valor objetivo de los medios de gracia, especialmente de los sacramentos y del ministerio jerárquico. Incluso después de la sistematización de Belarmino se subrayaría más aún la concepción visibilista y jurídica de la Iglesia gracias a nuevas reacciones: contra el jansenismo, más o menos ligado al galicanismo episcopal y regalista, que tendía a valorar las Iglesias nacionales, se remacharon los poderes del centralismo romano; en contra del laicismo y del absolutismo estatal del siglo XIX se insistió en la Iglesia como sociedad perfecta («societas perfecta»), dotada de derechos y de medios propios y suficientes; finalmente, en contra del modernismo se asentó la afirmación vigorosa de las prerrogativas de la Iglesia docente. Sin negar la presencia de voces proféticas, como las de J. A. Möhler, A. Rosmini y la Escuela romana del siglo XIX, que intentaban descubrir la Iglesia en su interioridad y en su misterio, puede afirmarse que la eclesiología católica en vísperas del siglo XX se presentaba más como el fruto de reacciones y de defensas que como el anuncio gozoso y liberador del «misterio» escondido en los siglos y revelado en Cristo. Así pues, la necesidad de una renovación eclesiológica iba unida a las mismas limitaciones de la teología de los manuales y de

las escuelas; se advertía la exigencia de un replanteamiento que, penetrando en las fuentes de la fe, descubriera la riqueza de sus horizontes. Además de la «letra» se advertía, también en la eclesiología, la necesidad de la presencia fecunda y liberadora del Espíritu...

El «siglo de la Iglesia» —como se ha definido en varias ocasiones al siglo XX[3]— se abre marcado ya por esta necesidad: la crisis provocada por la primera guerra mundial no hará más que ponerlo de manifiesto. La desconfianza en las instituciones, los sufrimientos padecidos y el deseo nuevo de interioridad mueven a los hombres hacia un renacimiento del sentido social (desarrollo de los estudios sociológicos, sociedad internacional, etc.), despertando al mismo tiempo en ellos los anhelos religiosos. Las causas más profundas y decisivas de la renovación eclesiológica son, sin embargo, de orden espiritual; han de verse en la vigorosa toma de conciencia de lo sobrenatural provocada por la acción antimodernista, en el movimiento litúrgico, en la intensificación de la vida eucarística, en el retorno a las fuentes bíblicas y patrísticas, en el descubrimiento del papel activo del laicado, en los primeros impulsos del movimiento ecuménico moderno; en resumen, en «un impulso de orden espiritual, que fue primero vivido y luego formulado»[4]. La nueva visión eclesiológica se viene configurando como una superación de la concepción visibilista y jurídica de la Contrarreforma, en el sentido de «un nuevo descubrimiento de los elementos sobrenaturales y místicos

3. Cf., por ejemplo, O. Dibelius, *Das Jahrhundert der Kirche*, Berlin 1926; es quizás el primero en usar esta expresión.

4. Y. M. Congar, *Crónica de treinta años de estudios eclesiológicos*, en *Santa Iglesia*, Madrid ²1968, 459. Cf. todo el texto, 397-630 —y sobre la historia de la eclesiología— del mismo autor, *L'Eglise de saint Augustin à l'époque moderne*, Paris 1970.

de la Iglesia, de un esfuerzo humilde y religioso por considerar en toda su profundidad divina el *misterio de la Iglesia*»[5]. Esta renovación —apelando sobre todo a la teología de los Padres y de la escolástica— recupera las dimensiones pneumatológicas y cristológicas de la realidad eclesial: florece y se desarrolla con enérgico entusiasmo la teología de la Iglesia, Cuerpo místico de Cristo[6]. No faltarán las exageraciones, las resistencias, las defensas, que provocarán la intervención del magisterio pontificio: la *Mystici Corporis* (29 junio 1943) querrá equilibrar el riesgo de una eclesiología del Cuerpo místico, a saber, el de reducir a la Iglesia a una pura interioridad, afirmando la equivalencia Cuerpo místico e Iglesia católico-romana. Pero de esta manera la encíclica, mientras que sanciona el triunfo de esta idea, determina también sus límites, cerrando los comienzos de la renovación eclesiológica y abriendo inconscientemente sus desarrollos.

La segunda guerra mundial vuelve a proponer de forma más grave todavía la crisis de la primera; provoca además una aceleración de la tecnificación y la industrialización, en el esfuerzo de la reconstrucción posbélica, aumentando por otra parte las distancias entre los países del bienestar económico y el llamado «tercer mundo». Nunca como en estos años se advierte el problema de la relación Iglesia-mundo ante al crecimiento desmesurado de la «ciudad secular» y los problemas del desarrollo y del hambre; la historia interroga dramáticamente a la Iglesia. Dentro de la reflexión eclesiológica, una vez redescubierto el misterio

5. Y. M. Congar, *Crónica de treinta años de estudios eclesiológicos*, 399-400.

6. Pensemos en la obra de E. Mersch, *Le Corps mystique du Christ. Etudes de Théologie historique*, Paris-Bruxelles 1936, 2 vols.; id., *La Théologie du Corps mystique*, Paris 1944, 2 vols.

de interioridad de la Iglesia en Cristo y en el Espíritu santo, se plantea el problema de repensar la comunidad eclesial como realidad histórica, aspecto que había sido en parte olvidado en los comienzos de la renovación, marcados por la reacción contra el excesivo visibilismo del pasado. Esta aproximación «histórica» al misterio de la Iglesia se vio además fomentada por el florecimiento de los estudios bíblicos, propio de este período, y por el método en parte nuevo para el estudio de los Padres, que tendía a leer sus obras y sus ideas en sus contextos históricos originales. De esta forma la historia viene a interrogar a la Iglesia no sólo en su presentación al mundo, sino también en la reflexión que ella hace sobre sí misma. Bajo el impulso de este «reto» van apareciendo las ideas de Iglesia «sacramento», de «pueblo de Dios», de Iglesia «comunión» de personas y de Iglesias; el concilio Vaticano II asumirá estas ideas, rechazando toda reducción de la comunidad eclesial sólo a la realidad espiritual o sólo a la realidad visible, para proponer su «misterio» de comunión que brota de la Trinidad y tiende a ella, un pueblo en marcha entre el «ya» de la primera venida de Cristo, que lo ha reunido, y el «todavía no» de su retorno, que lo llena de esperanza comprometida y gozosa.

2. *El concilio de la Iglesia*

El Vaticano II se caracterizó desde el principio como el concilio de la Iglesia: «El concilio ha de ser un concilio 'de Ecclesia' y se ha de articular en dos partes: 'de Ecclesia ad intra' y 'de Ecclesia ad extra'»[7]. «¿Qué es la Iglesia? ¿qué hace la Iglesia? Estos son como los dos ejes en torno a los cuales deben disponerse todas las cuestiones de este concilio»[8]. La arquitectura del concilio resulta así simple y sólida a la vez: los dos pilares de esta arquitectura son la Constitución sobre la Iglesia *(Lumen gentium)* y la Constitución sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo *(Gaudium et spes)*. La primera se refiere a la Iglesia en sí misma, esforzándose por explorar su misterio; la segunda considera a la Iglesia en su situación en el mundo. Los demás documentos conciliares no hacen más que explicitar y profundizar todo lo que trataron estas dos constituciones en una visión orgánica de conjunto. De esta manera todo el mensaje conciliar está impregnado de la reflexión eclesiológica: las instancias de la renovación de la conciencia que la Iglesia tiene de sí misma y de su tarea en la historia son asumidas por el concilio. Al ser el concilio de la Iglesia, fue también un acontecimiento de Iglesia, una experiencia de comunión y de acción de gracias (el concilio *¡se celebra!*), en donde, bajo la acción del Espíritu, la Iglesia entera se puso a escuchar la palabra de Dios para descubrirse a sí misma frente a las esperanzas de los hombres de nuestro tiempo. Fiel a su Dios y fiel a la historia, la Iglesia en concilio quiso conjugar estas dos fidelidades, en la escuela de aquel que es en persona el encuentro de los dos mundos, el mundo presente y el mundo que ha de venir, Jesucristo, su Señor, luz de las gentes. Esta intención se expresa claramente desde las primeras palabras de la *Constitutio de Ecclesia* que ponen de relieve la triple preocupación de la fidelidad a la propia identidad, captada a partir de Cristo (perspectiva cristológica), de la fidelidad a los hombres a cuyo servicio se puso la Iglesia (perspectiva antropológica)

7. Intervención del card. L. J. Suenens en la 33.ª Congregación general, el 4 diciembre 1962: *Acta Synodalia* I, IV, 223.

8. Intervención del card. G. B. Montini: *Acta Synodalia* I, IV, 292.

y del encuentro de estas dos fidelidades en el misterio de alianza que es la Iglesia (perspectiva sacramental): «Cristo es la luz de los pueblos. Por ello este sacrosanto sínodo, reunido en el Espíritu santo, desea ardientemente iluminar a todos los hombres, anunciando el evangelio a toda criatura (cf. Mc 16,15) con la claridad de Cristo, que resplandece sobre la faz de la Iglesia (*perspectiva cristológica*). Y porque la Iglesia es en Cristo como un sacramento, o sea, signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano, ella se propone presentar a sus fieles y a todo el mundo con mayor precisión su naturaleza y su misión universal (*perspectiva sacramental*). Las condiciones de nuestra época hacen más urgente este deber de la Iglesia, a saber, el que todos los hombres, que hoy están más unidos por múltiples vínculos sociales, técnicos y culturales, consigan también la unidad completa en Cristo (*perspectiva antropológica*)» (LG 1). La profunda conexión de estas tres perspectivas, manifestada en el texto, muestra cómo la fidelidad a la propia identidad en Cristo y la preocupación por su propia importancia histórica al servicio de los hombres no son alternativas ni son tampoco separables, sino que se conjugan en una Iglesia que, por ser presencia salvífica de su Señor entre su gente, debe ser lugar de alianza (*foederis arca*), totalmente fiel al cielo y al mismo tiempo totalmente fiel a la tierra, totalmente de Cristo y al mismo tiempo totalmente para los hombres. Este encuentro de dos fidelidades exigentes requiere la superación de todo reduccionismo eclesiológico: tanto del secular, que hace de la Iglesia una presencia entre las presencias de la historia, cerrándose a la consideración de su incidencia histórica visible, como del espiritualista, que exalta la dimensión invisible de la realidad eclesial hasta el punto de sacrificar su concreción humana. El concilio ha intentado

tomar sus distancias frente a este doble reduccionismo, presentando ante todo a la Iglesia como «misterio»: es la idea bíblico-paulina del proyecto divino de salvación que se va realizando en el tiempo de los hombres, de la Gloria escondida y operante en los signos de la historia. La Iglesia se ofrece como el lugar de encuentro de la iniciativa divina y de la obra humana, como la presencia de la Trinidad en el tiempo y del tiempo en la Trinidad, irreductible a una comprensión puramente humana, y sin embargo Iglesia de hombres que viven plenamente en la historia. La aridez jurídico-visibilista del Esquema preparatorio, que empezaba con un capítulo sobre la naturaleza de la Iglesia militante equiparando entre sí a la «Ecclesia societas» con la «Ecclesia catholica romana» y el «Corpus Christi mysticum» y se desarrollaba con una exposición sobre los miembros de la Iglesia militante, sobre la autoridad y la obediencia y sobre las relaciones «ad extra» de la propia Iglesia[9], quedó superada por la recuperación de la profundidad trinitaria de la realidad eclesial, sin perder por ello de vista la densidad histórica de la misma. El capítulo I de la *Lumen gentium,* «De Ecclesiae mysterio», el misterio que es la Iglesia, muestra inmediatamente cómo el concilio recogió las instancias tanto de los comienzos de la renovación eclesiológica del siglo XX, que tendían a recuperar la dimensión interior y sobrenatural de la Iglesia, como de sus desarrollos, dirigidos a leer en la historia el fruto de la iniciativa trinitaria, que es la comunión eclesial. En el «misterio» eclesial queda superado igualmente el visibilismo de la Contrarreforma y recuperada la dimensión histórica de la Iglesia «entre los tiempos», es decir, la Iglesia puesta entre su origen en las misiones divinas y su cumplimiento

9. Cf. el texto del esquema en *Acta Synodalia* I, IV, 12-121.

en la gloria de Dios, todo en todos. El concilio de la Iglesia restituye así a la eclesiología católica la frescura y la profundidad de sus relaciones con la Trinidad y la conciencia de estar en la historia, que no es un simple ser de la historia.

3. *La eclesiología trinitaria del Vaticano II*

La clave de comprensión del mensaje eclesiológico del concilio, dirigido a la superación de los posibles reduccionismos de diverso tipo para una renovada y plena percepción del misterio eclesial, reside en la lectura trinitaria de la Iglesia: «De unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata»[10]. La Iglesia, tal como nos la presenta el capítulo I de la *Lumen gentium,* viene de la Trinidad, está estructurada a imagen de la Trinidad y camina hacia el cumplimiento trinitario de la historia. Viniendo de arriba, «oriens ex alto» como su Señor (Lc 1, 78), plasmada desde arriba y en camino hacia arriba, en cuanto que es el «Regnum Dei praesens in mysterio» (LG 3), la Iglesia está en la historia, pero no puede reducirse a las coordenadas de la historia, de lo visible y de lo disponible. Esta intuición fundamental, deducida de la Escritura (pensamos en la teología paulina del «misterio» y en la economía de las misiones divinas) y de la reflexión creyente de los Padres, se desarrolla en toda la *Constitutio de Ecclesia,* que va examinando sucesivamente el origen, el presente y el porvenir de la Iglesia a la luz de la santa Trinidad. ¿De dónde viene la Iglesia? ¿qué es la Iglesia? ¿adónde va la Iglesia? son,

10. Esta expresión, que es de san Cipriano, *De oratione dominica* 23: PL 4, 553, se cita en LG 4.

por tanto, las tres preguntas de fondo a las que quiere responder el concilio a partir del origen, de la forma y del destino trinitario de la comunión eclesial.

El origen trinitario de la Iglesia se presenta describiendo la economía de la salvación. El fin del designio libérrimo y arcano, es decir, gratuito e insondable del Padre, es la elevación de los hombres a la participación de la vida divina en la comunión de la Trinidad: «El eterno Padre, por una disposición libérrima y arcana de su sabiduría y bondad, creó todo el universo, decretó elevar a los hombres a participar de la vida divina» (LG 2). A pesar del pecado, el Padre realiza este designio con vistas a Cristo y en él, «engendrado antes de toda criatura», «primogénito de una multitud de hermanos», es decir, centro de la creación y de la redención, unidas en un solo plano de salvación (cf. Col 1, 15 y Rom 8, 29). La unidad de los hombres con Dios y entre sí, que llevó a cabo la obra reconciliadora del Verbo encarnado, se realiza históricamente en la Iglesia y se consumará en la gloria: «Estableció convocar a los que creen en Cristo en la santa Iglesia, que fue ya prefigurada desde el origen del mundo, preparada admirablemente en la historia del pueblo de Israel y en la antigua alianza, constituida en los tiempos definitivos, manifestada por la efusión del Espíritu y que se consumará gloriosamente al final de los tiempos. Entonces, como se lee en los santos Padres, todos los justos desde Adán, desde el justo Abel hasta el último elegido, serán congregados en una Iglesia universal en la casa del Padre» (LG 2). Se entiende aquí a la Iglesia en un sentido muy amplio —«Ecclesia ab Abel usque ad ultimun electum»—, según un universalismo de origen paulino (relacionado con la «cristología cósmica» de Pablo) y muy difundido en el pensamiento patrístico. No se quiere negar su necesidad para la salvación; se desea

afirmar que ella, en su forma visible e histórica, es el sacramento, es decir, el signo y el instrumento elegido, del designio divino de unidad, que va desde la creación hasta la parusía. La Iglesia es la participación histórica en la unidad trinitaria, la realización comenzada bajo el velo de los signos de la salvación que surge de la iniciativa divina, el misterio o sacramento «de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano» (LG 1).

El designio divino de unidad se llevó a cabo, en la plenitud de los tiempos, con la misión y la obra del Hijo; él inauguró en la tierra el reino de los cielos, del que la Iglesia es presencia «in mysterio», es decir, el signo y el germen que al mismo tiempo revela y esconde, y que crece hacia su cumplimiento gracias al poder de Dios (cf. LG 3). «Este comienzo y este crecimiento están simbolizados en la sangre y en el agua que manaron del costado abierto de Cristo crucificado (cf. Jn 19, 34) y están profetizados en las palabras de Cristo acerca de su muerte en la cruz: 'Y yo, si fuere levantado de la tierra; atraeré a todos a mí' (Jn 12, 32ss)» (LG 3). En el agua y en la sangre que brotaron del costado de Cristo crucificado los Padres vieron los sacramentos del bautismo y de la eucaristía: la idea es que del Cristo pascual se deriva la estructura sacramental de la Iglesia. En el otro texto de Juan citado (Jn 12, 32ss) se indica la coronación del sacrificio de la cruz: la elevación, que es la exaltación gloriosa, signo de la aceptación de la ofrenda por parte del Padre y de la consiguiente reconciliación de los hombres con él y entre ellos. Lo mismo que en el centro del designio del Padre está la misión del Hijo, con quien está indisolublemente unida la Iglesia, así en el centro de la misión del Hijo está su misterio pascual, del que nace la Iglesia como comunidad de los reconciliados en Cristo con Dios y entre sí. Este misterio

no es simplemente un suceso del pasado; se hace presente en el memorial de la eucaristía, para reconciliar a los hombres en el hoy de su historia: «La eucaristía es el memorial de Cristo crucificado y resucitado, es decir, el signo vivo y eficaz de su sacrificio, realizado de una vez por todas en la cruz y que todavía actúa en favor de toda la humanidad»[11]. «La obra de nuestra redención se efectúa cuantas veces se celebra en el altar el sacrificio de la cruz, por medio del cual Cristo, que es nuestra pascua, ha sido inmolado (1 Cor 5, 7). Y al mismo tiempo la unidad de los fieles, que constituyen un solo cuerpo en Cristo, está representada y se realiza por el sacramento del pan eucarístico (cf. 1 Cor 10, 17). Todos los hombres están llamados a esta unión con Cristo, luz del mundo, de quien procedemos, por quien vivimos y hacia quien caminamos» (LG 3). La Iglesia, que celebra la eucaristía, nace de la eucaristía como Cuerpo de Cristo en la historia[12].

La misión del Hijo culmina en el envío del Espíritu: él hace posible por Cristo el acceso al Padre. Lo mismo que el Padre por el Hijo viene al hombre en el Espíritu, así el hombre en el Espíritu por el Hijo puede ahora llegar al Padre: el movimiento de bajada permite una movimiento de subida, en un circuito de unidad, cuya fase eterna es la Trinidad y cuya fase temporal es la Iglesia. El Espíritu da la vida (cf. Jn 4, 14; 7, 38-39; Rom 8, 10-11, citados por LG 4): «El Espíritu habita en la Iglesia y en el corazón de los fieles como en un templo (cf. 1 Cor 3, 16; 6, 19), y en ellos ora y da testimonio de su adopción como hijos (cf.

11. *Eucaristía*, en *Texto de la Comisión de fe y constitución*, Lima 1982, n. 5.

12. Para un análisis detallado de este texto de la LG, cf. B. Forte, *La chiesa nell'eucaristia. Per una ecclesiologia eucaristica alla luce del Vaticano II*, Napoli 1975, 210.

Gál 4, 6; Rom 8, 15-16.26). Guía la Iglesia a toda la verdad (cf. Jn 16, 13), la unifica en comunión y ministerio, la provee y gobierna con diversos dones jerárquicos y carismáticos y la embellece con sus frutos (cf. Ef 4, 11-12; 1 Cor 12, 4; Gál 5, 22). Con la fuerza del evangelio rejuvenece la Iglesia, la renueva incensantemente y la conduce a la unión consumada con su Esposo. En efecto, el Espíritu y la Esposa dicen al Señor Jesús: ¡Ven! (cf. Ap 22, 17)» (LG 4).

La Iglesia querida por el Padre es por tanto la criatura del Hijo («creatura Verbi»: criatura de la Palabra de Dios), vivificada continuamente de nuevo por el Espíritu santo; es verdaderamente «la obra de la santa Trinidad. Como el hombre ha sido hecho a imagen de Dios y refleja la actividad divina por su conocimiento y su amor, de la misma manera la Iglesia que prolonga a Jesucristo debe ser la manifestación, en el tiempo, de la vida trinitaria. Epifanía del Dios creador a través del hombre, Epifanía del Dios uno y trino a través de Cristo y su Iglesia: 'Como el Padre me ha enviado, yo os envío a vosotros' (Jn 20, 21)»[13]. La Iglesia viene de la Trinidad, es la «Ecclesia de Trinitate»: «La preposición latina *de* evoca al mismo tiempo la idea de imitación y la de participación: 'a partir de' esta unidad entre las hipóstasis se prolonga la 'unificación' del pueblo, el cual, unificándose, participa en una unidad diversa, de modo que para san Cipriano la unidad de la Iglesia no se puede comprender sin la de la Trinidad»[14]. «Esta comunicación en la unidad, realizada inseparablemente por el Hijo y por el Espíritu, que actúa en la relación con el Padre

13. E. Zoghby, *Unidad y diversidad de la Iglesia*, en G. Baraúna (ed.), *La Iglesia del Vaticano II*, Barcelona 1966, 537.
14. G. Philips, *La Iglesia y su misterio* I, Barcelona 1968, 116.

y con su designio, es la Iglesia en su plenitud»[15]. La lectura trinitaria de la comunión eclesial se extiende así desde la historia del origen hasta la historia del presente y del porvenir de la Iglesia: la Trinidad se ofrece como la respuesta rica e inagotable, no sólo a la pregunta «¿de dónde viene la Iglesia?», sino también a las preguntas sobre lo que es la Iglesia y adónde va. Es lo que se explica a lo largo de la *Lumen gentium*.

La Iglesia es icono de la santa Trinidad, es decir, está estructurada en su comunión a imagen y semejanza de la comunión trinitaria. Si por una notable analogía se la compara al misterio del Verbo encarnado, es porque así como la naturaleza divina asumida sirve al Verbo divino como de instrumento vivo de salvación unido indisolublemente a él, de modo semejante la articulación social de la Iglesia sirve al Espíritu santo, que la vivifica, para el acrecentamiento de su cuerpo (cf. Ef 4, 16)» (LG 8); ella puede análogamente referirse a la comunión divina, una en la diversidad de personas, en un intercambio fecundo de relaciones. Lo mismo que «in divinis» el amor es distinción de personas y superación de lo distinto en la unidad del misterio, así también en la Iglesia, dejando a salvo la infinita distancia que separa a la tierra del cielo, pero también en virtud de la comunión infinita establecida por la encarnación del Hijo, el amor es «distinción y superación (*Aufheben*) de lo distinto» (Hegel); la variedad de los dones y servicios tiene que converger en la unidad del pueblo de Dios, lo mismo que la variedad de las Iglesias locales, que son cada una realización plena de la *catholica* en un lugar y en un tiempo determinados, está llamada a vivir y a

15. *Il mistero della Chiesa e dell'Eucaristia alla luce del mistero della Santa Trinità. Documento di Monaco del dialogo cattolico-ortodosso* I, 1982, 6.

expresarse en su comunión recíproca. La Iglesia, estructurada sobre la ejemplaridad trinitaria, tendrá que mantenerse lejos tanto de una uniformidad que aplaste y mortifique la originalidad y la riqueza de los dones del Espíritu, como de toda contraposición hiriente, que no resuelva la tensión entre los carismas y los ministerios diversos en la comunión, dentro de una mutua recepción fecunda de las personas y de las comunidades en la unidad de la fe, de la esperanza y del amor (cf. capítulos II-VI de la LG).

La Trinidad, fuente e imagen ejemplar de la Iglesia, es finalmente su meta; nacida del Padre, por el Hijo, en el Espíritu santo, la comunión eclesial tiene que volver al Padre en el Espíritu por el Hijo, hasta el día en que todo quede sometido al Hijo y éste se lo entregue todo al Padre, para que «Dios sea todo en todos» (1 Cor 15, 28). La Trinidad es el origen y la patria hacia la que se encamina el pueblo de los peregrinos; es el «ya» y el «todavía no» de la Iglesia, el pasado fontal y el futuro prometido, el comienzo y el fin. Este destino final hacia la gloria, en la que la comunión de los hombres quedará inserta para siempre en la plenitud de la vida divina, fundamenta la índole escatológica de la Iglesia peregrina, que el Vaticano II ha vuelto a descubrir y a proponer a la conciencia eclesial; la Iglesia no tiene su cumplimiento en este tiempo presente, pero lo espera y lo prepara hasta el día en que venga de nuevo su Señor y todo quede recapitulado perfectamente en él. Por eso está siempre en devenir, sin haber llegado nunca, y por eso mismo «semper reformanda», necesitada de una continua purificación y de una perenne renovación, en la fuerza del Espíritu que actúa en ella para que lleguen a cumplimiento las promesas de Dios. Así, en la época del «entretiempo», que está entre la primera venida de Cristo y su retorno glorioso, la Iglesia vive fiel al mundo presente

y fiel al mundo que tiene que venir, cubierta por la sombra del Espíritu, lo mismo que la Virgen acogedora, María, que es al mismo tiempo miembro excelente e imagen de la Iglesia, alimentándose de todo lo que ya se le ha dado para crecer en el largo advenimiento de la historia hacia todo lo que no se ha cumplido aún en ella. La Iglesia «inter tempora» camina hacia la Trinidad en la invocación, en la alabanza y en el servicio, bajo el peso de las contradicciones del presente y rica con el gozo de la promesa (cf. el cap. VII de la LG sobre la índole escatológica de la Iglesia peregrina y el cap. VIII sobre la Virgen María Madre de Dios, en el misterio de Cristo y de la Iglesia). «Inter persecutiones mundi et consolationes Dei peregrinando procurrit ecclesia»[16]; arraigada en la fidelidad de su Dios y probada bajo el peso de las resistencias y de los rechazos, la Iglesia avanza en su peregrinación hacia el cumplimiento trinitario de la historia.

La Iglesia viene de la Trinidad, camina hacia ella y está estructurada a su imagen; todo lo que el concilio dijo de la Iglesia está compendiado en esta memoria del origen, de la forma y del destino trinitario de la comunión eclesial. El árido visibilismo del pasado no podía ser superado de manera más radical: la fidelidad a la historia no podía expresarse con una exigencia más imperiosa. La Iglesia del concilio es —en continuidad con el testimonio de la Escritura y de los Padres— la Iglesia de la Trinidad, la «Ecclesia de Trinitate».

16. San Agustín, *De civitate Dei* XVIII, 51, 2: PL 41, 614, citado en LG 8.

II

ECCLESIA INTER TEMPORA

¿Qué es la Iglesia?

La Iglesia, pueblo de Dios

La eclesiología preconciliar en la Iglesia católica había dedicado especial atención al elemento jerárquico en la concepción y en la práctica de la vida eclesial («jerarcología»); se llegó a afirmar que Dios «creó la jerarquía y así atendió a las necesidades de la Iglesia hasta el fin del mundo». La riqueza y la variedad de los dones recibidos en el bautismo por los creyentes, su «sacerdocio universal», quedaban entonces marginados en favor de la función magisterial, cultual y pastoral del ministerio jerárquico exclusivamente.

Al señalar la fundamentación trinitaria de la Iglesia, el Vaticano II indica al mismo tiempo la primacía de la «eclesiología total», es decir, de la unidad que precede a la distinción y es su presupuesto y su destino; al anteponer el capítulo sobre el pueblo de Dios en su totalidad al tratado sobre la jerarquía, la *Lumen gentium* marca una auténtica «revolución copernicana». Es la proclamación de la dignidad bautismal, de aquella unión propia del «sacerdocio común» en virtud de la cual todos en la Iglesia participan

—aunque según formas y servicios diversos— de la profecía, del sacerdocio y de la realeza del Señor Jesús. De esta manera el mismo ministerio jerárquico es visto en la Iglesia y para la Iglesia, nunca fuera de ella.

La reflexión posconciliar ha desarrollado esta adquisición en la descripción de la Iglesia «inter tempora», es decir, puesta entre el *ya* del origen trinitario y el *todavía no* de la gloria prometida, como pueblo de Dios totalmente carismático y totalmente ministerial; del binomio «jerarquía-laicado», que distingue demasiado lo que el bautismo une y al mismo tiempo distingue demasiado poco lo que suscitan los dones del Espíritu, se ha pasado al binomio «comunidad-carismas y ministerios», en donde la unidad se capta antes que la distinción y los dones y servicios se ven en ella y para ella. La Iglesia se descubre totalmente enriquecida de innumerables carismas y —puesto que el carisma es para el servicio de la comunidad— totalmente ministerial; entre los ministerios-carismas en estado de servicio reconocidos por la Iglesia se sitúa el *ministerio ordenado,* ligado al sacramento del orden, ministerio de unidad en la representación de Cristo-Cabeza del Cuerpo eclesial, indispensable para la vida y el crecimiento de la comunidad.

La recuperación de la eclesiología total lleva igualmente a la asunción de la «laicidad» como dimensión de toda la Iglesia, en la superación de todo eclesiocentrismo. En las relaciones intraeclesiales, la asunción de la laicidad implica el reconocimiento de la dignidad propia de la persona en la Iglesia y, por tanto, la afirmación de la libertad del cristiano, de la autonomía y de la corresponsabilidad de cada uno en la comunidad (laicidad *en* la Iglesia). Respecto al orden temporal, la laicidad *de* la Iglesia indica la ordenación al servicio y a la misión connatural en la antropología de la gracia, y por consiguiente la responsabilidad propia de todo bautizado en el proceso de mediación entre la salvación y la historia. Finalmente, la asunción de la laicidad en eclesiología lleva consigo la atención a la laicidad del mundo. De esta manera queda superado el eclesiocentrismo en el sentido de una eclesiología misionera y política, dialógica y ministerial.

La Iglesia como comunión

En la descripción de la Iglesia «inter tempora» —puesta entre el origen y la patria como pueblo de Dios peregrino en el tiempo—, el Vaticano II ha vuelto a descubrir el valor teológico fundamental de la Iglesia total: se trata de la *catholica* —es decir, la Iglesia en la plenitud de su misterio— realizada en las coordenadas concretas del espacio y del tiempo (cf. LG 26). La motivación de esta tesis está en el origen trinitario de la Iglesia, en su naturaleza eucarística y en sus dimensiones antropológicas: la iniciativa trinitaria, actualizada por el Espíritu en la variedad de los tiempos, no está nunca desencarnada respecto a las vicisitudes humanas, sino que está fuertemente presente en ellas para convertirlas en una historia de salvación; la eucaristía, en donde se hace presente la pascua de Cristo en los signos de la celebración en virtud del memorial, no se celebra más que en un «hic et nunc» concreto; los hombres, que hacen la Iglesia, no existen en abstracto, sino sólo como miembros de una cultura y herederos de una historia en la que la Iglesia se edifica (inculturación del mensaje). La plenitud de la Iglesia una, santa, católica y apostólica no se realiza por tanto prioritariamente más que en la Iglesia local.

La unidad de la Iglesia local encuentra su expresión más elevada y al mismo tiempo su fuente en la eucaristía que celebra el obispo con el colegio de los presbíteros y diáconos y la participación activa de todos los bautizados (LG 26): la variedad de los carismas y ministerios, personales y comunitarios, se recibe y se coordina en la comunión que se realiza localmente, bajo la fuerza de la única palabra, del único pan, del único Espíritu, gracias al ministerio de unidad del obispo y el ejercicio de todos los demás ministerios. El obispo es el signo y el ministro (= servidor) de la unidad de la *catholica,* realizada en su Iglesia local (unidad, diversidad y comunión).

La única palabra, el único pan, el único Espíritu del Resucitado son también el fundamento de la unidad de las diversas Iglesias locales entre sí; todas ellas son la plenitud del misterio eclesial realizada localmente, y por eso mismo están verdaderamente unidas entre sí. Esta comunión se expresa por la comunión colegial de sus obispos, ministros y signos de su unidad, en torno al obispo de la Iglesia que «preside en la caridad», el obispo de Roma, ministro de unidad en la comunión universal de las Iglesias, cada una de las cuales es real y plenamente Iglesia en sí misma (localidad, universalidad y comunión).

2. La Iglesia, pueblo de Dios

1. *Pueblo de Dios: comunidad, carismas y ministerios*

La concepción visibilista de la Iglesia que predominaba en la teología católica anterior al concilio Vaticano II había llevado a acentuar el aspecto jerárquico y piramidal de la realidad eclesial; se veía a la Iglesia como una institución histórica autosuficiente (*societas perfecta*), con sus propias leyes, sus propios ritos y sus propios jefes, ordenados entre sí en un sistema rígido de dependencia, bajo el cual estaba la muchedumbre de los fieles (*societas inaequalis, hierarchica*). Se ponía enormemente de relieve la mediación jerárquica. «Solamente en la jerarquía residen el derecho y la autoridad necesaria para promover y dirigir a todos los miembros hacia el fin de la sociedad. En cuanto a la multitud, no tiene más derecho que el de dejarse conducir y seguir fielmente a sus pastores»[1]. Una tesis muy difundida, contra la que reaccionó ya con firmeza J. A. Möhler, afirmaba: «Dios ha creado la jerarquía y de esta manera ha provisto ya más de lo suficiente a las necesidades de la

1. Pío X, Encíclica *Vehementer nos* (11.2.1906): ASS 39 (1906) 8-9.

Iglesia hasta el fin del mundo»[2]. Y. M. Congar ha podido caracterizar a esta concepción como «eclesiología jerarcológica»: «La Iglesia era presentada... como una sociedad organizada, que se constituía por ejercicio de los poderes de que el papa, los obispos, los sacerdotes estaban investidos. La eclesiología consistía casi exclusivamente en un tratado de derecho público»[3].

El concilio, recibiendo los frutos del movimiento bíblico, patrístico y litúrgico, recuperó la perspectiva comunional de la Iglesia antigua, caracterizada por la primacía de la eclesiología total: la unidad está antes que la distinción, la variedad ministerial se basa y se alimenta en la riqueza pneumatológica y sacramental del ministerio eclesial. La inserción —en el esquema *De ecclesia*— del capítulo sobre el pueblo de Dios detrás del capítulo sobre el misterio de la Iglesia y antes de los capítulos sobre la jerarquía y el laicado fue «la primera de aquellas revoluciones copernicanas que caracterizaron a la elaboración de la constitución»[4]. La motivación de este hecho se debía, entre otros, a estos argumentos: «a) Se presenta a la Iglesia en el 'entretiempo' (*inter tempora*), en camino hacia la meta bienaventurada, es decir, en su estado histórico...; b) Se la ve en su *totalidad,* según lo que es común a todos los fieles. Y esto es indispensable para que aparezca expresamente que los pastores y los fieles pertenecen a un solo pueblo...; c) Se pone así más de relieve tanto la tarea

2. En Theologische Quartalschrift (1923) 497; el contexto es el de la crítica a la idea jurídica y naturalista de la Iglesia, propia de los teólogos de la Ilustración.

3. Cf. Y. M. Congar, *Ministerios y comunión eclesial,* Madrid 1973, 12.

4. C. Moeller, *Storia della struttura e delle idee della LG,* en J. M. Miller (ed.), *La teologia dopo il Vaticano II,* Brescia 1967, 159. No faltaron las resistencias, que aparecen también en el resultado final: cf. A. Acerbi, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella LG,* Bologna 1975.

de los pastores, que prestan a los fieles los medios de salvación, como la vocación de éstos, que han de colaborar personalmente en la difusión y en la santificación de toda la Iglesia... De este modo resplandece mejor la idea de *servicio...;* d) Además se ilumina oportunamente la *unidad de la Iglesia en la variedad católica* de las funciones, de las Iglesias particulares, de las tradiciones, de las culturas... que, lejos de destruir la unidad, la perfeccionan»[5]. La intención del concilio, tal como se deduce de estas palabras, fue la de «exponer lo que es común a todos los miembros del pueblo de Dios, con anterioridad a toda distinción entre ellos de oficio o estado particular en el plano de la dignidad de la existencia cristiana»[6]. De esta manera se le restituye la primacía en la concepción de la Iglesia a la ontología de la gracia, que precede y fundamenta todas las articulaciones particulares, poniendo así de relieve la antropología cristiana, «la vida según el Espíritu», que constituye la novedad de la existencia redimida y la constituye al mismo tiempo como alternativa y propuesta para cada uno de los seres humanos. Dentro de esta nueva perspectiva de la eclesiología total se sitúa también el descubrimiento del sacerdocio universal. «Los bautizados, en efecto, son consagrados por la regeneración y la unción del Espíritu santo como casa espiritual y sacerdocio santo, para que, por medio de toda obra del hombre cristiano, ofrezcan sacrificios espirituales y anuncien el poder de aquel que los llamó de las tinieblas a su admirable luz (cf. 1 Pe 2, 4-10)» (LG 10). El bautizado —sea cual sea el carisma recibido y el ministerio ejercido— es ante todo el *homo christianus,* aquel que mediante el

5. *Relatio* de mons. G. Garrone en la 82.ª Congregación general (17.9.1964): *Acta Synodalia* III, I, 500-501.

6. Y. M. Congar, *La Iglesia como pueblo de Dios*: Concilium 1 (1965) 9.

bautismo ha sido incorporado a Cristo (cristiano de Cristo), ungido por el Espíritu (Cristo de *jrio* = unjo) y por eso mismo constituido pueblo de Dios. Esto significa que todos los bautizados son Iglesia, partícipes de las riquezas y de las responsabilidades que supone la consagración bautismal, llamados todos a «ofrecerse a sí mismos como víctima viva, santa, agradable a Dios (cf. Rom 12, 1), dando por todas partes testimonio de Cristo y presentando, a todos los que lo pidan, la razón de la esperanza que hay en ellos (cf. 1 Pe 3, 15)» (LG 10). En esta perspectiva el concilio presenta la dimensión carismática de todo el pueblo de Dios, esto es, la riqueza y la variedad de los dones que el Espíritu santo derrama sobre todo bautizado con vistas a la utilidad común (cf. LG 4 y 7), de forma que todos participen —aunque con formas y servicios diversos— de la profecía, del sacerdocio y de la realeza del Señor Jesús.

Si el descubrimiento de la primacía de la eclesiología total ha sido un auténtico «giro eclesiológico», hay que reconocer que el Vaticano II no la ha llevado hasta sus últimas consecuencias al presentar la verdad carismática y ministerial dentro del pueblo de Dios. El trinomio usual antes del concilio «clérigos-religiosos-laicos» ha quedado ciertamente superado, gracias a la oportuna distinción entre estructuras *de* la Iglesia (jerarquía-laicado) y estructuras *en* la Iglesia (vida religiosa)[7]; por eso en la *Lumen gentium* el capítulo sobre la santidad está colocado detrás de los capítulos sobre la jerarquía y sobre el laicado, a fin de destacar la vocación común a la santidad de todos los bautizados, y antes del capítulo sobre los religiosos, a fin de caracterizar el estado religioso como una norma de vida abierta a todos para una realización más libre de esa vocación. No obstante,

7. Cf. *Acta Synodalia* II, III, 382-384 (intervención de mons. A. Charue).

el concilio no profundizó en el dinamismo de la vida eclesial más allá de la doble pareja de relaciones «jerarquía-laicado» y «religiosos-no religiosos». Este doble binomio resulta sin embargo inadecuado, precisamente a partir de la riqueza de la antropología de la gracia, que el concilio quiso poner de relieve como fundamento de toda especificación posterior. El desarrollo de la reflexión posconciliar muestra cómo la fidelidad al «giro» realizado por el concilio exige aquí una superación del mismo concilio: ¿por qué motivos? ¿en qué direcciones?

El binomio jerarquía-laicado se relaciona con la diferencia de esencia y no sólo de grado entre el sacerdocio común y el sacerdocio jerárquico y al mismo tiempo con la ordenación recíproca de ambos: «El sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial o jerárquico, aunque diferentes esencialmente y no sólo en grado, se ordenan sin embargo el uno al otro, pues ambos participan a su manera del único sacerdocio de Cristo» (LG 10). La fórmula *essentia et non gradu tantum,* que se utiliza en el texto conciliar, debe interpretarse a través de su génesis histórica; se remonta a una alocución de Pío XII en 1954[8], en donde se usaba con la intención de rechazar toda idea de delegación o de paridad en las relaciones entre la comunidad y los ministros sagrados. La apelación a la génesis histórica explica cómo puede esta fórmula decir demasiado o demasiado poco: dice demasiado, si se la lee a la luz del uso actual común del término esencia, según el cual entre los dos sacerdocios parece abrirse como un abismo; dice demasiado poco, si se la lee a la luz del lenguaje escolástico

8. Alocución *Magnificate Dominum* (2.11.1954) a los cardenales y obispos. El texto de la *Mediator Dei*: AAS 39 (1947) 553, aunque mencionado en nota de la LG 10, no contiene en realidad esa fórmula.

en el que fue formulada originalmente, en donde la esencia se refiere a cualquier modo de existir, por lo que la fórmula no dice sino que los dos sacerdocios tienen cada uno de ellos su especificidad, sin definir por ello cuál es esta especificidad. La primera interpretación, que destaca la diferencia, es inaceptable a la luz del mismo Vaticano II, que ve a cada uno de esos sacerdocios ordenado al otro; la segunda necesita ser aclarada, iluminando lo específico del sacerdocio ministerial en el contexto de la ministerialidad más amplia de la Iglesia. Esta especificidad no puede señalarse en una mayor o menor intensidad de participación en el único sacerdocio de Cristo (entonces la diferencia sería de grado); sobre la base de esta participación común a todos, fundamento de la unidad que precede a toda distinción, es necesario precisar las diversas formas ministeriales, que representan de forma diversa al único Pastor, Sacerdote y Profeta. De esta manera Cristo Cabeza, ministro de la unidad de su cuerpo eclesial, está representado por el ministerio ordenado, constituido «para que los fieles estén unidos en un solo cuerpo, en el que 'no todos los miembros desempeñan la misma función' (Rom 12, 4)» (*Presbyterorum ordinis* 2). «Para desempeñar su misión, la Iglesia necesita de personas que sean públicamente y de manera continua responsables de poner en evidencia su dependencia fundamental de Jesucristo y ofrezcan de esta manera, dentro de una multiplicidad de dones, un centro focal de su unidad. El ministerio de estas personas, que fueron ordenadas desde tiempos muy antiguos, es constitutivo de la vida y el testimonio de la Iglesia»[9]. Pero la ministerialidad de la Iglesia no se agota en este ministerio, ya que en él no se representa el *Christus totus;* el ministro

9. *Ministerio*, en *Texto de la Comisión fe y constitución*, Lima 1982, n. 8.

ordenado —obispo, presbítero, diácono—, precisamente porque actúa *in persona Christi capitis* (PO 2), es decir, en cuanto que es ministro de la unidad, apela a los otros miembros del cuerpo, a la variedad de los dones y servicios suscitados por el Espíritu. Ministerio de la síntesis, no tiene que convertirse en síntesis de los ministerios (concepción «clericalizante»), sino en servicio de discernimiento y de coordinación de los carismas y de los ministerios con vistas a la comunión y al crecimiento, ejercido mediante la triple función profética, sacerdotal y pastoral por el obispo para toda la Iglesia local, por el presbítero y los diáconos en los terrenos de acción que les haya confiado el obispo. Fruto de un don del Espíritu, que viene a cumplirse poderosamente en el acto sacramental de la ordenación, el ministerio ordenado está al servicio del Espíritu, que ha de ser acogido continuamente de nuevo para «examinarlo todo y conservar lo que es bueno» (1 Tes 5, 21). Por este servicio que rinde a la unidad y al desarrollo del cuerpo eclesial, el ministerio ordenado es el único establecido desde los orígenes de la Iglesia cristiana, aunque con una variedad de formas, para durar hasta que vuelva Cristo y estar en la Iglesia y para la Iglesia, nunca fuera o separado de ella. A su vez, los otros ministerios eclesiales enriquecerán el ministerio de unidad con su propio carisma; cuando este carisma, aunque no esté vinculado a una consagración sacramental, está sin embargo ordenado a un servicio concreto, requerido de forma estable y vital por la comunidad, con una verdadera responsabilidad, y es reconocido por la Iglesia con un acto de institución, se habla de ministerio «instituido»; y cuando el carisma está vinculado a un servicio significativo para la comunidad, pero no es estable, es decir, que puede desaparecer con el cambio de las exigencias o de las situaciones, se habla de ministerio «de hecho». En todo caso

el ministerio se presenta como un carisma en estado de servicio, recibido por la comunidad; y la riqueza carismática del Cuerpo eclesial es tan grande, en virtud de la obra del Espíritu, que puede decirse que toda la Iglesia es ministerial y que las formas personales y hasta comunitarias (movimientos, asociaciones, etc.) de ministerialidad no agotan nunca ellas solas las posibilidades de los dones recibidos en el bautismo por los creyentes. La Iglesia, toda entera ministerial, no es sino la Iglesia toda llena de la acción del Espíritu y toda en estado de servicio. El binomio inadecuado jerarquía-laicado queda entonces superado por otro binomio, que indica ante todo la unidad total y, dentro de ella, la diversidad articulada de los servicios, es decir, el binomio «comunidad-ministerios»[10]. Si «jerarquía-laicado» distingue demasiado, porque deja en la sombra la ontología de la gracia común a todos, y distingue demasiado poco, porque reduce la ministerialidad de la Iglesia tan sólo a la forma del ministerio ordenado, concibiendo a las otras de forma negativa (laicos = no clérigos), en el binomio «comunidad-ministerios» la comunidad bautismal se presenta como la realidad englobante, dentro de la cual se sitúan los ministerios como servicios con vistas a lo que la Iglesia entera tiene que ser y hacer. De esta manera resulta más claro cómo la relación entre los ministerios, ordenados o no ordenados, no es una relación de superioridad de unos sobre otros, sino de complementariedad en la diversidad, de servicio mutuo en la diferencia irreductible. La Iglesia, icono de la Trinidad, es una en el misterio del agua, del pan, de la palabra y del Espíritu, y diversa en la riqueza de los dones y servicios de que está llena.

10. Cf. Y. M. Congar, *Ministerios y comunión eclesial*, 18ss.

El otro binomio que utiliza el Vaticano II en la presentación del pueblo de Dios —esta vez en relación con las estructuras *en* la Iglesia— es el de «religiosos-no religiosos»; estas dos categorías pueden comprender a laicos y a ministros ordenados. Esta distinción no se basa entonces en una distinta forma de relación con Cristo (Cabeza o Cuerpo), sino en un estado de vida diferente, con vistas a la consecución del fin común de la santidad. El fundamento de la vida religiosa sigue siendo —como para todo cristiano— la consagración bautismal; también aquí la unidad precede a la distinción y ésta tiene un valor funcional en orden a la realización de la *sequela Christi*, según la vocación que le ha dado el Espíritu a cada uno. Este binomio no manifiesta la prioridad de la unidad fundamental: la antropología de la gracia sigue estando en la sombra en favor de la acentuación de la diversidad de los estados de vida, que es por el contrario muy relativa respecto a la unidad de la consagración bautismal y de la vocación a la santidad. Por eso mismo también aquí es necesario orientarse hacia una diversa configuración de las relaciones intraeclesiales, en la que queden más de manifiesto la común condición cristiana, la iniciativa libre y variada del Espíritu en ella, la índole carismática de todo estado de vida y su finalidad eclesial. El binomio «comunidad-carismas y ministerios» parece responder a estos requisitos: en la realidad englobante del nuevo pueblo de Dios capta la variedad de los dones, concedidos por el Espíritu con vistas a la utilidad común y que se configuran en formas ministeriales de vida personal y comunitaria, que corresponden a los diferentes estados (por ejemplo, el estado conyugal o celibatario, religioso o no religioso).

La pareja de binomios con que el concilio presenta las articulaciones dentro del pueblo de Dios («jerarquía-lai-

cado»: capítulos III y IV de la LG; «religiosos-no religiosos»: capítulo VI) resulta por tanto inadecuada; el descubrimiento de la ministerialidad de toda la Iglesia y de la riqueza carismática todavía más amplia que subyace, unida a la recuperación de la eclesiología total, impide limitarse a una articulación tan restringida en relación con el ministerio o en relación con los estados de vida. Es necesario llevar hasta sus últimas consecuencias la primacía que el concilio ha reconocido a la ontología de la gracia respecto a cualquier especificación ulterior dentro de ella; bajo esta luz, el uso del binomio «comunidad-carismas y ministerios» no se reduce ciertamente a un simple desplazamiento de acentos o a un juego verbal. Por el contrario, refleja un giro radical que es preciso realizar en la concepción y en la praxis de la Iglesia. Se trata de pasar de una eclesiología piramidal, jerarcológica, en la que se llega de Cristo a los bautizados por la mediación visible de la jerarquía, a una eclesiología de comunión, en donde la dimensión pneumatológica se sitúa en primer plano y se ve al Espíritu actuando sobre toda la comunidad, para hacer de ella el cuerpo de Cristo, suscitando en ella la multiplicidad de los carismas, que se configuran luego en la variedad de los ministerios al servicio del crecimiento de la misma comunidad. La Iglesia entera viene entonces a ser concebida de forma dinámica: no ha sido establecida de una vez para siempre ni es autosuficiente hasta el final de los tiempos gracias a la institución jerárquica que atiende a todo, sino que es suscitada siempre de nuevo y renovada por la fidelidad del Espíritu, que prosigue en la historia «por una notable analogía» (LG 8) el misterio de la encarnación.

El abandono de la distinción del pueblo de Dios en dos clases, típica de la edad media, no significa ciertamente la aceptación de una confusión indiferenciada; renunciando a

concebir la Iglesia sólo en la relación jerarquía-laicado, no se pretende ni mucho menos empobrecer su representación teológica y su vida. Al contrario, se desea enriquecerlas, extendiendo a todos los bautizados de manera explícita la responsabilidad de ser Iglesia y de expresar en su propia existencia una dimensión del servicio al que está llamada la Iglesia, en comunión articulada y fecunda con todas las otras expresiones posibles. Superando la categoría de «laicado», nos vemos libres de la búsqueda fatigosa de algo específico positivo que trasmitir bajo el término «laico», mientras que se promueve la definición necesaria y creativa de las diversas formas ministeriales. En la Iglesia existen, y tendrán que existir cada vez más, ministerios múltiples, en los que se realice el don y el compromiso propio de cada bautizado; pero el laicado —en cuanto categoría contrapuesta al clero o a la vida religiosa— no existe más que como abstracción negativa, que empobrece el dinamismo de la vida eclesial. Por eso es necesario que los laicos tomen conciencia de su consagración y misión en virtud del bautismo y de la obra del Espíritu, y que los ministros ordenados sean muy conscientes de que no lo son todo en la Iglesia, sino que han de encontrarse unos con otros en una comunión articulada, en la que cada uno está llamado a ofrecer su propia aportación original e insustituible. Este es —en el plano de la praxis— el camino abierto por el descubrimiento de la eclesiología total: el camino de una nueva madurez de los bautizados, basada en la conciencia de la propia dignidad cristiana y de la responsabilidad de discernir cada uno sus propios carismas para ponerlos al servicio de todo el pueblo de Dios.

2. *Pueblo de Dios y laicidad de toda la Iglesia*

La superación de la distinción del pueblo de Dios en dos clases, unida a la recuperación de la eclesiología total, se conjuga con la asunción positiva de la «laicidad» como dimensión de toda la Iglesia presente en la historia. La laicidad indica «la afirmación de la autonomía y de la consistencia del mundo profano en relación con la esfera religiosa. Es decir, se trata de la mundanidad del mundo»[11]. Laicidad equivale en este sentido a «secularidad», a reconocimiento del valor propio del *saeculum,* del conjunto de realidades, de relaciones y de opciones mundanas, que van poniendo ritmo a la existencia cotidiana de cada uno de los hombres. En la historia de la eclesiología la laicidad se ha visto de diversas maneras, que reflejan diversas concepciones de la propia Iglesia. La primera perspectiva fue la del rechazo de la laicidad; tal es la actitud del eclesiocentrismo, para el que la Iglesia, «sociedad perfecta», es autosuficiente para sus necesidades y tiene que ponerse ante el mundo en actitud de enseñanza y de juicio. Los valores terrenos no se reconocen por sí mismos, sino que se miden y se critican en función de las «verdades eternas», confiadas a través de la revelación al depósito que custodia la Iglesia. *Domina et magistra,* la Iglesia saca de esas verdades el juicio sobre todos los posibles interrogantes que le plantea la historia, según una lógica integrista, que presume poseer ya de antemano la solución de todo. Se ha observado justamente que esta actitud aisló a la Iglesia frente al mundo moderno, facilitando el proceso de secularización que abrió la «razón emancipadora» de la Ilustración: «El haber predicado a un Dios desvinculado del mundo ha llevado en parte a ese olvido de Dios que encontramos en el mundo actual»[12]. Esta representación de las relaciones *ad extra* se reflejaba también en la concepción y en la praxis de la Iglesia *ad intra:* el rechazo de la autonomía de lo mundano se conjugaba con la acentuación exasperada de lo sagrado, que, en las relaciones intraeclesiales, se convertía en absolutización de la mediación jerárquica, de aquel «sagrado poder» que era considerado como depositario y gestor de lo sagrado. De esta manera, a la Iglesia docente, activa en el magisterio y en la actividad sacramental y pastoral, se contraponía la Iglesia discente, formada por los simples fieles, cuya tarea principal consistía en escuchar, obedecer y dejarse guiar. Una Iglesia cerrada a la laicidad en sus relaciones con el mundo se convierte en una Iglesia clerical en su interior, en donde al laico se le define tan sólo como «no clérigo».

En reacción contra esta actitud se ha venido experimentando una recuperación de la laicidad en el ámbito de la eclesiología; en la relación Iglesia-mundo esto ha significado el desarrollo de aquella teología de las realidades terrenas que desembocó en el esquema XIII del Vaticano II. Se sabe que el cambio de título de este esquema («De Ecclesia *et* mundo huius temporis» se convirtió en «De Ecclesia *in* mundo huius temporis») no fue sino un reflejo significativo del cambio de mentalidad. Se renunciaba a ver la Iglesia y el mundo como dos polos separados, más o menos competitivos entre sí; se afirmaba la exigencia de una Iglesia presente en las realidades mundanas como fermento y levadura, reconociendo el valor propio y positivo de estas realidades. De la actitud integrista, para la que el

11. U. Benedetti, *L'interpretazione della laicità,* en Varios, *Laicità nella Chiesa,* Milano 1977, 182.

12. W. Kasper, *Fe e historia,* Salamanca 1974, 80.

mundo no podía ser más que el destinatario del anuncio y del juicio del evangelio, se pasaba al diálogo, en el que la Iglesia se sitúa no sólo como la que enseña, sino también como la que escucha y aprende. El fundamento teológico de esta relación distinta se veía en la dimensión crítica de todo lo creado («Todo ha sido creado por medio de él y para él» Col 1, 16) y en la dimensión cósmica de la encarnación (si «lo que no ha sido asumido tampoco ha sido salvado», todo ha sido asumido, porque todo ha sido salvado). El mundo, reconocido como lugar del evangelio, se convertía en interlocutor del diálogo de la salvación: a la lectura de la historia en el evangelio se unía el esfuerzo por leer el evangelio en la historia. Esta diversa concepción de la relación entre Iglesia y laicidad se refleja igualmente en la imagen de la Iglesia *ad intra:* recuperando la primacía de la eclesiología total, se reconoció la dignidad y la autonomía propias de todo bautizado, y por consiguiente la responsabilidad específica de los laicos. El Vaticano II les ha devuelto de manera especial la laicidad, siguiendo aquellos intentos teológicos que habían querido indicar en este sentido lo que les era *proprium:* «El carácter secular es propio y peculiar de los laicos. Pues los miembros del orden sagrado, aun cuando alguna vez pueden ocuparse de los asuntos seculares, incluso ejerciendo una profesión secular, están destinados principal y expresamente al sagrado ministerio por razón de su particular vocación. En tanto que los religiosos, en virtud de su estado, proporcionan un preclaro e inestimable testimonio de que el mundo no puede ser transformado ni ofrecido a Dios sin el espíritu de las bienaventuranzas. A los laicos corresponde, por propia vocación, tratar de obtener el reino de Dios gestionando los asuntos temporales y ordenándolos según Dios» (LG 31). Así pues, la laicidad queda asumida dentro de la Iglesia

como una dimensión que cualifica a todo el pueblo de Dios, excepto a los ministros ordenados y a los religiosos. Los orígenes históricos de esta vinculación de la secularidad a los laicos se sitúan en la época constantiniana tardía, cuando los laicos, comprometidos en el mundo, quedan contrapuestos a los clérigos y a los monjes, entregados a las cosas espirituales y cada vez más unidos entre sí[13]. En esta contraposición tiene también su origen el espíritu laico, como actitud de autonomía de la esfera religiosa, unida con frecuencia a la polémica o al rechazo frente a ella. En los primeros siglos de la experiencia cristiana, sin embargo, las cosas eran de otro modo: se veía a la Iglesia en su totalidad dentro de una relación de propuesta y de alternativa con el mundo; la distinción no se planteaba tanto *ad intra,* entre «espirituales» y cristianos entregados a las cosas temporales, como más bien *ad extra,* entre novedad cristiana —común a todos los bautizados— y sociedad que evangelizar.

La recuperación de esta novedad, vinculada a la recuperación de la primacía de la eclesiología total, lleva entonces consigo la exigencia de superar no solamente la división de la Iglesia en dos clases, sino también la conexión específica laicos-secularidad: si todos los bautizados reciben el Espíritu para darlo al mundo, todos están comprometidos en el frente del orden temporal para anunciar el evangelio y animar la historia. No es posible caracterizar solamente al laicado por su relación con la laicidad; superando la doble pareja jerarquía-laicado y religiosos-no religiosos por medio del binomio comunidad-carismas y ministerios, no solamente se restituye la primacía a la on-

13. Recuérdese el texto del decreto de Graciano (por el 1140) sobre los «duo genera christianorum»: C. 7, C. XII, q. 1: Friedberg I, Leipzig 1879, 678.

tología de la gracia, sino que se ve además arraigada en ella su misión para el mundo y por tanto la tarea de animación evangélica de lo secular. La relación con las realidades temporales es propia de todos los bautizados, aunque con una variedad de formas, vinculadas más a carismas personales que a contraposiciones estáticas entre laicado, jerarquía y estado religioso. Ignorar que todas las condiciones de vida, incluso dentro de la Iglesia, tienen una dimensión mundana, político-social, significa de hecho asumir una actitud cargada de resonancias mundanas, político-sociales, como demuestra la historia; nadie es neutral frente a las relaciones históricas en que está puesto y la pretendida neutralidad puede convertirse fácilmente en disfraz, voluntario o involuntario, de ideologías y de intereses. Se debe llegar entonces —en el desarrollo de las premisas puestas por el Vaticano II— a una diversa asunción de la laicidad en eclesiología, en virtud de la cual dicha laicidad, sin verse rechazada como en la actitud integrista, tampoco se vea ligada a un solo elemento de la realidad eclesial; es toda la comunidad la que debe encararse con el *saeculum,* dejándose marcar por él en su ser y en su obrar. Todo el pueblo de Dios debe verse caracterizado por una relación positiva con la laicidad.

¿Qué es lo que implica esta asunción de la laicidad como dimensión propia de toda la comunidad eclesial? Ciertamente, una asunción acrítica e indiferenciada de la laicidad se trasforma fácilmente en una reducción de la originalidad evangélica a las coordenadas de este mundo. Contra el eclesiocentrismo integrista se puede reaccionar con un eclesiopraxismo, en el que se acentúe tanto el papel secular de la Iglesia que se sacrifique la identidad original e irreductible de su origen y de su destino trinitario. Si de esta manera se libera al pueblo de Dios de la tentación

integrista, que acaba relegándolo en la irrelevancia histórica, se corre el riesgo de perder el sentido de la alternativa cristiana, reduciéndolo a un horizonte exclusivamente mundano. Es necesario que la asunción de la laicidad como dimensión propia de toda la Iglesia se lleve a cabo sin reducciones secularistas ni confusiones amorfas, en las que se sacrifique la identidad eclesial y la especificidad de los diversos carismas y ministerios en aras de una presencia histórica más incisiva. La asunción crítica de la laicidad dentro de la eclesiología total se sitúa entonces en un triple nivel: en primer lugar, en el plano de las relaciones intraeclesiales (laicidad en la Iglesia); luego, en el plano de la responsabilidad común de los bautizados frente a lo secular y la mediación que hay que realizar entre la salvación y la historia (laicidad de la Iglesia); finalmente, en el plano del reconocimiento por parte de la Iglesia del valor propio y autónomo de las realidades terrenas (laicidad del mundo, respetada y aceptada por la Iglesia).

En primer lugar, *laicidad en la Iglesia* señala el respeto que ha de mostrar al valor propio de lo humano en su interior: los bautizados son personas, cuya dignidad y responsabilidad debe ser reconocida y promovida. Los derechos humanos —expresión altísima de la laicidad en su sentido auténtico— son un valor absoluto e inalienable, incluso en el ámbito de las relaciones intraeclesiales; no existe autoridad, ni siquiera sagrada, que esté autorizada a ignorarlos. La asunción de la laicidad en la Iglesia nos hace desconfiar del uso demasiado fácil de la categoría de sagrado en relación con el poder que un hombre pueda ejercer sobre otro; la autonomía y la creatividad de los individuos no deben verse reprimidas en nombre de una obediencia absoluta e inmotivada; el derecho a la libertad de investigación, de expresión, de opciones histórico-políticas di-

ferentes no debe sacrificarse en nombre de una disciplina eclesiástica uniforme. El clima propio de la laicidad en la Iglesia es el de la tolerancia y el diálogo; se basa teológicamente en la eclesiología del pueblo de Dios, todo él sacerdotal, que reconociendo la obra propia y original del único Espíritu en cada uno de los bautizados, ve la unidad enriquecida y no mortificada por la diversidad. En este sentido, la laicidad en la Iglesia viene a significar libertad del cristiano, primacía de la conciencia y de la motivación interior respecto a la observancia formal, responsabilidad de cada uno en orden al crecimiento de la comunidad hacia la plenitud de la verdad (cf. *Dei Verbum* 8). La contraposición entre Iglesia docente e Iglesia discente, entre elementos activos y elementos pasivos del pueblo de Dios, debe ser superada por completo, ya que todos, en virtud de la dignidad bautismal y según el carisma recibido y el ministerio ejercido, son al mismo tiempo Iglesia que enseña e Iglesia que aprende, Iglesia que recibe e Iglesia que da el Espíritu. En esta perspectiva, la doctrina tradicional del *sensus* y del *consensus fidelium* se presenta como una verdadera apertura a la asunción de la laicidad en la vida eclesial (cf. LG 12).

En segundo lugar, la *laicidad de la Iglesia* indica la responsabilidad de todos los bautizados (y no sólo de los laicos) respecto al orden temporal; en este sentido, la laicidad se deriva de la ordenación al servicio y a la misión que está inserta en la antropología de la gracia. Cada uno de los bautizados está llamado a hacerse presente a la situación histórica en que está puesto, ejercitando su papel crítico-profético que suscita en él la confrontación entre la palabra de Dios y el presente de su historia. Esto supone la necesidad de superar la idea de apostolado de los laicos como «colaboración con el apostolado jerárquico» de la

Iglesia; en realidad todos los cristianos, cada uno según su propio carisma, tienen que cooperar con los demás en orden a la evangelización de la comunidad y de la historia; todos son corresponsables, tanto dentro de la vida eclesial, como en la relación con el mundo, comprometidos a poner al servicio de los demás sus propios dones en donde el Espíritu llame a cada uno, en una relación de comunión articulada y dinámica entre los diversos ministerios y carismas. En esta perspectiva llega a superarse igualmente la separación entre ámbito sagrado y ámbito profano; en efecto, si el Espíritu sopla donde quiere, no es posible circunscribir su acción con categorías extrínsecas. Si el señorío de Dios abarca a todo el hombre y a toda su vida, cada una de las situaciones mundanas es capaz de ser vivida en relación con la promesa de la fe y por eso mismo ha de ser valorada y orientada por la «reserva escatológica», que es propia del cristiano. No existen ámbitos separados —lo sagrado y lo profano, Dios y el César—, cada uno de los cuales tenga sus especialistas (los sagrados ministros y los laicos); existe el único ámbito de la existencia, con esa complejidad de relaciones concretas que van tejiendo la historia y en las que tiene que situarse el cristiano, sea cual sea su carisma y su ministerio, dentro del respeto a la autonomía de las realidades terrenas, «dando al César lo que es del César» y en la apertura permanente al horizonte preocupante del Reino, «y a Dios lo que es de Dios». Esta doble superación que acabamos de indicar —de la separación entre los agentes (laicos-ministros ordenados-religiosos) y los ámbitos (sagrado y profano) de las relaciones entre la Iglesia y lo temporal— sirve entonces para definir la laicidad de la misma Iglesia como corresponsabilidad de todos los bautizados en el proceso de mediación entre la salvación y la historia, como presencia de los cristianos en las vicisitudes

de los hombres, capaz de conjugar la fidelidad al mundo presente con la fidelidad al mundo que ha de venir, sin resolver la una en la otra. La concepción de la Iglesia que se vislumbra a través de estas indicaciones es la de una eclesiología misionera y «política», en la que queda restablecido el papel decisivo de las relaciones *ad extra* de la comunidad cristiana (¡como ocurre en la Iglesia de los mártires!), en donde la totalidad de los bautizados, con la articulación que le es propia, se ve como proyectada fuera de sí, hacia el mundo al que ha sido enviada, marcada por la laicidad en su ser y en su obrar.

Finalmente, la asunción crítica de la laicidad en eclesiología supone el reconocimiento por parte de la Iglesia del valor propio y autónomo de las realidades terrenas, el respeto y la atención a la *laicidad del mundo*. En este caso ha de ser superado el eclesiocentrismo mediante una eclesiología dialógica y ministerial; una Iglesia pobre y servidora, en diálogo y al servicio de todos los hombres, reconoce que no es la depositaria exclusiva de la verdad, sino que se abre a la dignidad y a la libertad de toda persona humana, de toda situación histórica, para captar sus valores originales y proponer la palabra evangélica. Esto exige una relación serena, aunque críticamente vigilante, con las culturas; si hay que rechazar siempre toda identificación entre mensaje y cultura, a fin de no evacuar el «escándalo» cristiano, también habrá que percibir igualmente lo que es propio y original de todo mundo cultural, para ponerlo en comunicación real y recíprocamente fecunda con el evangelio. No es posible proceder por deducciones a partir de la revelación frente a la variedad de las situaciones históricas, buscando en el mensaje la respuesta inmediata a los interrogantes y urgencias del presente; siempre será necesario vivir el esfuerzo de la mediación, en donde los términos que relacionar —la cultura y el evangelio, la salvación y la historia— se tomen debidamente en serio en su autonomía recíproca y en sus mutuas resistencias. Sólo a este precio se llevará a cabo la inculturación del mensaje, sin la cual la palabra del anuncio resonaría como vacía e insignificante, y se realizará la catolicidad del pueblo de Dios, entendida como su vocación a la plenitud, que es Cristo. Sin la recepción atenta y crítica de la laicidad del mundo, sin el diálogo abierto y sereno con el interlocutor mundano, la palabra se ve ahogada; al contrario, en esta recepción y en este diálogo es donde la palabra desata toda su fuerza crítica y liberadora respecto a todas las situaciones humanas. La eclesiología del diálogo y del servicio no es pérdida de identidad de la Iglesia, sino encuentro de esa identidad en el nivel más alto, propio de la exigencia evangélica de «perder» la propia vida para «salvarla» (cf. Mt 10, 39). La recepción de la laicidad del mundo se convierte entonces en una dimensión de la que no puede prescindir el pueblo de Dios, llamado a ser presencia de salvación entre los hombres, en la concreción de los lugares y de los tiempos de la historia.

3. La Iglesia como comunión

1. *La eclesiología de comunión*

El descubrimiento de los fundamentos trinitarios de la Iglesia, en virtud de los cuales la Trinidad es el origen, la forma y la meta de la realidad eclesial, nos lleva a asumir —en la presentación del pueblo de Dios como peregrino «inter tempora», entre el tiempo de los orígenes y el tiempo de la patria— la idea de «comunión», es decir, de unidad en la variedad católica. Para realizar su designio de unidad en la variedad de los hombres y de las gentes, el Padre envió a su Hijo y al Espíritu, Señor y vivificador, «quien es para toda la Iglesia y para todos y cada uno de los creyentes el principio de asociación y unidad en la doctrina de los apóstoles, en la mutua unión, en la fracción del pan y en las oraciones (cf. Hech 2, 42)» (LG 13). Esta idea de la comunión realizada por el Espíritu en los creyentes mediante la palabra y el pan se traduce en una antiquísima expresión de la fe, presente en los símbolos después de la mención del Espíritu santo y de la santa Iglesia católica, como «sanctorum communio». Considerando la estructura del símbolo, que expresa nuestra fe en una narración de la

historia trinitaria de Dios para nosotros, primero del Padre («Creo en Dios Padre omnipotente...»), luego —más amplia y densa por construirse sobre el relato evangélico— del Hijo («Creo en un solo Señor Jesucristo...»), y finalmente del Espíritu («Creo en el Espíritu santo...»), no se puede menos de advertir que la mención de la Iglesia entra directamente en la narración de la obra del Consolador. Esto permite poner de manifiesto los diversos niveles de profundidad de la expresión «communio sanctorum»: se refiere ante todo al Espíritu santo, Señor y vivificador de la comunión eclesial («communio Sancti»); luego, se refiere a las realidades santas, a través de las cuales se comunica el Espíritu: la palabra, el agua, el pan («communio sanctorum» en el sentido de un genitivo plural neutro = «communio sacramentorum»); y finalmente remite a los fieles en la variedad de los dones ofrecidos a cada uno («communio sanctorum» en el sentido de un genitivo plural personal = «communio sanctorum fidelium»)[1]. Estos tres niveles de significado de la expresión «sanctorum communio» expresan entonces los tres niveles de realización de esa comunión, que es la Iglesia.

La Iglesia es ante todo «communio Sancti», la comunión en el Espíritu de Cristo: al venir de la Trinidad, no es ya obra humana, sino fruto de la iniciativa divina, obra del Espíritu de Dios. Por esta razón fundamental la comunión eclesial es «misterio»; es decir, no puede reducirse a categorías sociológicas o a valoraciones exclusivamente histórico-políticas, ya que escapa de su encuadramiento en un horizonte únicamente terreno y se ofrece como la presencia en la historia de algo que es más que la historia, de lo divino, que, entrando en la carne del mundo, la mata y la resucita, la juzga en su caducidad y la redime en su eternidad. La comunión, que es la Iglesia al mismo tiempo santa y pecadora, lleva en sí misma los signos de este encuentro inaudito entre el mundo del Espíritu y el mundo de los hombres, y por eso, totalmente inmersa en la historia y en las contradicciones de la vida de los hombres, está llamada a llevarles el anuncio y el don del mundo nuevo de Dios, revelado en Jesucristo. Así pues, la tarea de la Iglesia es hacer presente en todo tiempo y frente a todas las situaciones el encuentro del Espíritu y la carne, de Dios y de los hombres, tal como se realizó en el Verbo encarnado. Lo mismo que la comunión eclesial recibe del Padre a través de Cristo el Espíritu, también está llamada a darlo; su misión se resume en el mandato de llevar el mundo entero hacia el Padre por medio de Cristo en el único Espíritu. La Iglesia-comunión es el signo y el instrumento, es decir, el sacramento, a través del cual el Espíritu realiza la comunión de los hombres con Dios y entre ellos mismos.

La Iglesia es además la comunión en las realidades santas («communio sanctorum sacramentorum»), que la convierten en sacramento de Cristo, como Cristo es el sacramento de Dios. Esta sacramentalidad total de la comunión eclesial se expresa a través de dos caminos privilegiados: la palabra de Dios que convoca a la salvación, juzgando e iluminando, y el sacramento, condensación máxima de la palabra y representación del misterio pascual de Cristo en la vida de los hombres. La palabra y el sacramento están presentes de forma privilegiada y convergen en la cena del Señor; la eucaristía, memorial de la pascua de Jesús y reactualización de la misma en la diversidad de los tiempos y de los lugares, reconcilia

1. Cf. P. Nautin, *Je crois à l'Esprit Saint dans la sainte Eglise pour la résurrection de la chair. Etude sur l'histoire et la théologie du Symbole*, Paris 1947.

a los hombres con Dios y entre ellos mismos. «La comunión eucarística con Cristo presente, que alimenta la vida de la Iglesia, es al mismo tiempo comunión en el Cuerpo de Cristo que es la Iglesia. El hecho de compartir el único pan y el cáliz común, en un lugar determinado, manifiesta y lleva a cabo la unidad de los participantes con Cristo y con todos los comulgantes, en todo tiempo y lugar»[2]. La eucaristía es el «sacramentum unitatis», el pan único de donde nace el único Cuerpo de Cristo que es la Iglesia, en la fuerza del Espíritu. La palabra y el pan son en la eucaristía el sacramento de donde nace la comunión eclesial; la eucaristía hace la Iglesia, comunión en las realidades santas que se dan en la celebración del memorial eucarístico. Si la eucaristía hace la Iglesia, también es verdad que la Iglesia hace la eucaristía: la palabra no se proclama si no hay quien la anuncie (cf. Rom 10, 14-15) y el memorial no se celebra si no hay quien lo haga para obedecer el mandato del Señor. Esto significa que la palabra y el sacramento exigen la ministerialidad de la Iglesia, el servicio al anuncio, el de la celebración del sacrificio y el de la recapitulación de la familia humana dispersa en la unidad del pueblo santo de Dios: «Est autem ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta»[3]. La comunión eclesial es toda ella ministerial, ya que toda ella —en la variedad de los ministerios— está llamada a esta triple tarea profética, sacerdotal y real; todo bautizado es configurado por el Espíritu con Cristo profeta, sacerdote y pastor, y por tanto queda comprometido, en comunión con los demás en torno al ministerio de unidad que es el ministerio ordenado, a anunciar en su vida la palabra de Dios, a celebrar el memorial de la pascua y a realizar en la historia la justicia del reino de Dios que ha de venir. El ejercicio de este compromiso, basado en los dones que el Espíritu concede a cada uno, se realiza en las diversas formas ministeriales, personales o comunitarias; el ministerio no es más que un carisma ligado a un encargo, configurado en un servicio a la comunidad, que la comunidad reconoce y recibe. La Iglesia, toda ella ministerial, no es más que la comunión totalmente carismática de los bautizados en su estado de servicio.

La Iglesia es finalmente la comunión de «los santos» («communio sanctorum fidelium»): la vida cristiana, engendrada en el seno de la Iglesia-madre a través de la palabra de Dios y los sacramentos, es vida según el Espíritu: «Todos los que son guiados por el Espíritu de Dios son hijos de Dios» (Rom 8, 14). El cristiano es el ungido por el Espíritu: en el bautismo y en la economía sacramental está configurado con Cristo, y por él y en él está lleno de Espíritu santo. La Iglesia es la comunión de los «santos», precisamente en el sentido de que los bautizados participan del único Espíritu santo y están enriquecidos por la variedad de sus dones. Estos dones los distribuye incesantemente el Espíritu a cada uno como él quiere. Se les llama «carismas», es decir, dones gratuitos, fruto de la libertad y de la creatividad del Consolador, otorgados por él con una riqueza desbordante y orientados al crecimiento del Cuerpo eclesial de Cristo: «A cada uno se le ha dado una manifestación particular del Espíritu con vistas a la utilidad común» (1 Cor 12, 7). Todo cristiano es un «carismático», si reconoce y acoge el don de Dios; la fantasía del Espíritu es inagotable y su obra

2. *Eucaristía*, en *Texto de la Comisión de fe y constitución*, Lima 1982, 19.
3. *Confessio Augustana* (1530): VII, *De Ecclesia*.

es incansable. Ningún bautizado tiene derecho al desempleo, ya que cada uno por su parte está dotado de carismas que ha de vivir en el servicio y en la comunión. Ninguno tiene derecho a la división, ya que los carismas proceden del único Espíritu y están ordenados a la construcción del único cuerpo del Señor, que es la Iglesia (cf. 1 Cor 12, 4-7). Ninguno tiene derecho al estancamiento o a la nostalgia del pasado, ya que el Espíritu es siempre vivo y operante, es la novedad de Dios y el Señor del tiempo futuro. De aquí se sigue cuál ha de ser el estilo de una Iglesia que sea comunión de los «santos»: tiene que estar siempre abierta al Espíritu y a sus sorpresas. Comprometida siempre en la victoria sobre la trágica resistencia del pecado personal y social, «semper renovanda et purificanda», tiene que ser dócil en el discernimiento del Espíritu, especialmente en aquellos que han recibido el carisma propio del discernimiento y de la coordinación de los carismas: los ministros ordenados. Esta apertura a la novedad de Dios tiene que ir siempre acompañada de un profundo sentido de responsabilidad: si todos han recibido el Espíritu, todos tienen que comunicarlo, comprometiéndose de forma corresponsable con los demás para el crecimiento de la Iglesia en la comunión y en el servicio. Si la Iglesia-comunión no es un cementerio, sino un mundo de personas que viven en el Espíritu, no es tampoco el lugar de las aventuras individuales; la fidelidad al Espíritu exige un valeroso y paciente crecimiento en comunión con todos. ¡El coraje de los profetas es siempre también el humilde amor de los «santos»!

2. *La «primacía» de la Iglesia local en la eclesiología de comunión*

La Iglesia como comunión viene de la Trinidad, refleja en sí misma la comunión trinitaria, una en la diversidad, y camina hacia la Trinidad, en la recapitulación final de todas las cosas en Cristo, para que él las entregue al Padre en la comunión de la gloria. La comunión eclesial es el lugar de encuentro de la historia trinitaria de Dios y de la historia humana, en donde la una pasa continuamente a la otra para trasformarla y vivificarla y en donde la historia de este mundo se dirige hacia su cumplimiento en Dios. Esta condición de lugar de la alianza, de signo de la Trinidad en el tiempo de los hombres, le exige a la Iglesia que se sitúe concretamente en el devenir de los hombres; la iniciativa y la fidelidad del Dios trinitario no se dirigen a una historia abstracta e inexistente, sino a la historia concreta, a las «historias» bien circunscritas en el tiempo y en el espacio. Es en ellas donde penetra el movimiento del Espíritu, que brota del Padre por el Hijo y que está continuamente retornando por el Hijo al Padre; es el Espíritu el que hace presente aquí y ahora a la Trinidad, y es en el Espíritu donde cada uno de los fragmentos del tiempo y del espacio tiene acceso al misterio trinitario de los orígenes. El Espíritu garantiza hasta qué punto el Dios cristiano toma en serio y hace suya la historia de los hombres; el Espíritu es la dimensión histórica del misterio y él la da a la Iglesia. Puede comprenderse entonces cómo, si el «cristomonismo» llevaba a una acentuación de la unidad universal estructurada de los creyentes, la recuperación trinitaria y pneumatológica emprendida por el Vaticano II lleva a valorar en toda su plenitud la Iglesia local, la comunidad suscitada en el *hic et nunc* por la iniciativa divina, que

actúa en el Espíritu. De esta manera el replanteamiento pneumatológico y la recuperación del valor primario de la Iglesia local resultan inseparables.

La acción del Espíritu, que suscita la comunión en el tiempo y en el espacio de una situación histórica concreta, no se realiza sin embargo de manera invisible, fuera o en contra de la lógica de la encarnación; si no hay que separar a Cristo del Espíritu («cristomonismo»), tampoco hay que separar al Espíritu de Cristo (como en un cierto congregacionalismo de tipo pentecostal). El acontecimiento del Espíritu no prescinde jamás del acontecimiento-Cristo; al contrario, es su representación, su actualización en la variedad de la vida de los hombres; los lugares privilegiados de la irrupción del Espíritu son los que Cristo indicó y confió a los suyos, es decir, la palabra y los signos vivos de la nueva alianza. El lugar que los asume a todos, y que se sitúa respecto a los demás como cumbre y fuente de la vida de la Iglesia (cf. *Sacrosanctum concilium* 10), es la celebración de la eucaristía: en el santo memorial de la pascua Cristo, muerto y resucitado, se hace presente por la palabra y el Espíritu para reconciliar a los hombres con el Padre y entre sí. En la eucaristía se asumen y superan las tentaciones opuestas —«cristomonista» y «congregacionalista-pentecostal»—; la eucaristía es acontecimiento del Espíritu al mismo tiempo que institución de Cristo, trasmitida fielmente por la Iglesia; es novedad carismática y al mismo tiempo continuidad en la «traditio Ecclesiae», estructurada ministerialmente; es el «ya» confiado por el Señor y al mismo tiempo garantía del «todavía no» de su promesa. En este doble sentido, pneumatológico y cristológico, pueden comprenderse estas afirmaciones: la eucaristía hace la Iglesia y la Iglesia hace la eucaristía. La eucaristía hace la Iglesia en cuanto que es el lugar de irrupción del Espíritu, que representa la pascua de Cristo y reúne así a los hombres en virtud de la reconciliación lograda por ella; la Iglesia hace la eucaristía, en cuanto que es la comunidad celebrante que, obedeciendo al mandato del Señor, se reúne en su articulación ministerial para celebrar el memorial de la nueva alianza. Por eso la fe cristiana ha visto en la eucaristía el sacramento de la unidad y ha empleado el mismo término para designar la eucaristía y la Iglesia: «Corpus Christi», el Cuerpo del Señor. Pues bien, por su naturaleza la eucaristía está ligada a una comunidad celebrante concreta, a un lugar y a un tiempo bien delimitados: la Iglesia que nace y se expresa en la eucaristía es por eso mismo prioritariamente la Iglesia local. Lo mismo que en la celebración del memorial de la pascua se nos ofrece la plenitud del misterio de Cristo, así también en la comunidad eucarística local, bajo la presidencia del obispo según la más antigua tradición cristiana, está presente la plenitud del misterio eclesial, la «Catholica» realizada *hic et nunc*. Lo expresa con energía un texto conciliar, verdadero compendio de eclesiología eucarística, que se encuentra casi inesperadamente en el contexto del capítulo III de la *Lumen gentium:* «El obispo, por estar revestido de la plenitud del sacramento del orden, es el administrador de la gracia del supremo sacerdocio, sobre todo en la eucaristía, que él mismo celebra o procura que sea celebrada, y mediante la cual la Iglesia vive y crece continuamente. Esta Iglesia de Cristo está verdaderamente presente *(vere adest)* en todas las legítimas reuniones locales de los fieles, que, unidas a sus pastores, reciben también en el nuevo testamento el nombre de Iglesias. Ellas son, en su lugar, el pueblo nuevo, llamado por Dios en el Espíritu santo y en gran plenitud (cf. 1 Tes 1, 5). En ellas se congregan los fieles por la predicación del evangelio de

Cristo y se celebra el misterio de la cena del Señor, 'para que por medio del cuerpo y de la sangre del Señor quede unida toda la fraternidad'. En toda comunidad de altar, bajo el sagrado ministerio del obispo, se manifiesta el símbolo de aquella caridad y 'unidad del Cuerpo místico, sin la cual no puede haber salvación'. En estas comunidades, aunque sean frecuentemente pequeñas y pobres o vivan en la dispersión, está presente Cristo, por cuya virtud se congrega la Iglesia una, santa, católica y apostólica» (LG 26)[4]. La comunidad eucarística local, recogida bajo la presidencia del obispo, signo y ministro de la unidad de la Iglesia local, es una por el único Espíritu y el único Cuerpo de Cristo, que la santifica; es católica, porque representa en plenitud (*kath'olou*) el misterio del Señor, presente en la historia y realizando la reconciliación con el Padre; es apostólica, porque se pone en continuidad con la tradición apostólica de obediencia al mandato de Jesús: «Haced esto en memoria mía» y está estructurada ministerialmente en orden a la realización de la misión apostólica. En la perspectiva de la eclesiología eucarística no existen por tanto partes o porciones de Iglesia; el único Cuerpo eclesial de Cristo está plenamente presente en cada una de las comunidades eucarísticas locales, que son *la* Iglesia, realizada en aquel tiempo y en aquel lugar determinado.

La primacía de la Iglesia local en la eclesiología de comunión resulta de este modo fundamentada en su relación con el origen trinitario y pneumatológico de la Iglesia y con su naturaleza eucarística. Pero hay además una consideración de tipo antropológico que nos lleva a la valoración de la Iglesia local. Los hombres no existen nunca

4. Cf. sobre este texto. B. Forte, *La chiesa nell'eucaristia. Per un' ecclesiologia eucaristica alla luce del Vaticano II,* Napoli 1975, 238ss.

«in vitro»; solamente existen hombres concretos, situados en una red de relaciones concretas de interdependencia, arraigados en una historia y en una cultura. A estos hombres se les proclama la palabra de la salvación; esta proclamación tiene que hacerse de tal manera que pueda ser comprendida y acogida; precisamente porque es «verbum Dei propter nos homines et propter nostram salutem», el mensaje tiene que ser «inculturado», es decir, traducido a las categorías propias de la tradición histórica y cultural en que se anuncia, sin quedar por ello reducido a las mismas y vaciado por tanto de su originalidad revolucionaria, sino ejerciendo más bien su función de crítica liberadora de las culturas. La Iglesia, que nace de la proclamación de la palabra «inculturada», especialmente en la densificación más alta de la misma que es la eucaristía celebrada en las coordenadas concretas del espacio y del tiempo, tiene que ser por eso mismo constitutivamente «inculturada» ella misma, es decir, situada precisamente y de forma original en la historia de su pueblo, Iglesia «local», ya què habla el lenguaje de su gente, piensa con las categorías de los hombres que la componen, vive las tensiones y las contradicciones que ellos viven y hace resonar en ellas la fuerza vivificadora del evangelio. También desde el punto de vista antropológico la Iglesia se sitúa entonces originalmente como Iglesia local, lugar de encuentro entre la realidad de la salvación dada en Jesucristo y una situación concreta, con todas las características naturales, sociales, culturales que la caracterizan. Por eso, ya desde los orígenes la Iglesia no existe en concreto más que como la Iglesia de Dios que está en Corinto, en Antioquía, en Roma...

La consecuencia de esta primacía de la Iglesia local en la eclesiología de comunión, fundamentada a partir de la iniciativa trinitaria, de la eucaristía y de la antropología,

es la necesidad de reconocer en ella al «sujeto eclesial» a título pleno; esto implica no sólo la autonomía indispensable que se requiere para expresar y alimentar su propia vitalidad eclesial, sino también la convicción de que no existe una dimensión auténtica de la vida de la Iglesia que no se sitúe ante todo en un nivel local. Se advierte aquí la fuerza de la doctrina de la sacramentalidad del episcopado, afirmada por el Vaticano II (cf. LG 1), que vincula a la dignidad propia del obispo la dignidad de la Iglesia local; se advierte aquí igualmente la importancia de una descentralización efectiva de la Iglesia, de un ejercicio real del principio de subsidiariedad, por el que todo lo que pueda ser hecho a nivel local (¡que es verdaderamente mucho!) no tiene que ser hecho en otro nivel; y se advierte aquí finalmente la inconsistencia teológica de la idea de «cuerpo profesional», de superestructura histórica que puede mortificar la variedad tan rica y tan múltiple de las Iglesias locales. En resumen, no hay ningún acto verdaderamente eclesial que no sea originariamente un acto de una Iglesia local; la cara negativa de este principio es que cualquier estructura o iniciativa, orientada a la comunión y a la misión, no puede ser auténticamente eclesial si no se arraiga y se refiere a la Iglesia local o a las Iglesias locales. En una palabra, la alternativa no es entre Iglesia local e Iglesia universal, sino simplemente entre Iglesia local e inexistencia de la Iglesia.

Lo mismo que se da una primacía de la Iglesia local en el plano de la comunión, así también se da una prioridad de la Iglesia local en el plano de la misión, en virtud del vínculo existente entre comunión y misión, que es imagen de la relación que existe entre la comunión trinitaria y las misiones divinas (cf. el capítulo I del decreto *Ad gentes*). Toda la Iglesia local ha sido enviada a anunciar todo el

evangelio a todos los hombres, a cada uno de los hombres; esta afirmación muestra cómo a la catolicidad de la comunión de la Iglesia local tiene que corresponder la catolicidad de su misión. Toda la Iglesia local ha sido enviada (*catolicidad del sujeto misionero*): esto significa que, en virtud del bautismo y de la eucaristía, no hay nadie en la comunidad eclesial que pueda sentirse dispensado de la tarea misionera. Todos, cada uno según el carisma recibido y el ministerio ejercido, en torno al ministerio del obispo y de los presbíteros, ministros de unidad, están llamados a evangelizar. Toda la Iglesia local anuncia todo el evangelio: a la catolicidad del sujeto misionero se añade la *catolicidad del mensaje*. El evangelio que anuncia la Iglesia no es una doctrina, sino una persona, Jesucristo; la misión exige el testimonio integral del mismo, sin reduccionismos que empequeñezcan su mensaje. A nadie le está permitido anunciar su propio evangelio; a todos se les exige dejarse evangelizar continuamente de nuevo por la palabra de Dios, para hacerse evangelizadores fieles. Por la fuerza de esta palabra, la Iglesia local deberá ser una conciencia crítica de la cultura en que ha sido puesta, signo de contradicción, ofreciendo en todas las situaciones humanas su esperanza más grande (cf. 1 Pe 3, 15); y al mismo tiempo tiene que saber hacerse compañera de camino de los hombres, a los que anuncia a Cristo, para hacer que pase el evangelio a través de los gestos de la fraternidad cotidiana, en donde el amor se hace concreto y creíble al compartir la vida y hacer sus opciones en favor de los hombres. La catolicidad del mensaje exige que la Iglesia local sepa pronunciar el «no» de Dios, pero también esos pequeños «síes» que el hombre necesita para poder vivir y morir. Finalmente, hay que subrayar la *catolicidad del destino del evangelio*: la Iglesia local toda entera anuncia el evangelio a todos los

hombres y a cada uno de los hombres. La apertura a la palabra y al Espíritu no es posible sin la apertura simultánea a la amplitud de las necesidades humanas y del destino del mensaje; es aquí donde se plantea la exigencia para cada uno de los bautizados y para toda la Iglesia local de comprometerse para que el anuncio llegue verdaderamente a cada uno de los hombres, de manera que no haya ningún espacio ni ninguna dimensión del fragmento concreto de la historia en que están puestos adonde no llegue la palabra. Sin esta urgencia y pasión misionera, la catolicidad de la Iglesia local se empobrece y muere: «La cristiandad establecida, en la que todos son cristianos, pero sólo en su interioridad secreta, se parece a la Iglesia militante exactamente lo mismo que el silencio de la muerte a la elocuencia de la pasión» (S. Kierkegaard; cf. LG 17).

3. *La comunión de las Iglesias*

Después de esta afirmación tan decidida de la primacía de la Iglesia local en el plano de la comunión y de la misión, no podemos soslayar el interrogante sobre las relaciones ente «localidad» y «universalidad» en la eclesiología de comunión: ¿significa acaso la primacía de la Iglesia local que no existe la Iglesia universal? ¿cómo hay que comprender a partir de esta primacía la idea de universalidad de la Iglesia? ¿cómo se expresa esta universalidad en la historia?[5]. La respuesta a estas preguntas está ya contenida en la tesis fundamental de que la Iglesia local es la «Catholica» realizada en las coordenadas espacio-temporales concretas; aquello de donde nace una Iglesia local concreta como Iglesia en plenitud es el

5. Cf. J. Zizioulas, *L'être ecclésial*, Genève 1981, 187ss.

mismo misterio del único Espíritu y del único Cristo, de la única palabra, del único bautismo y del único pan, de donde nace cualquier otra Iglesia local, que es también una Iglesia en plenitud. Ninguna de las Iglesias locales agota todas las posibilidades de realización concreta de la «Catholica», de la misma manera que cada una de las celebraciones eucarísticas —a pesar de representar todo el misterio del Señor resucitado— no agota la posibilidad de otras celebraciones eucarísticas, igualmente plenas y auténticas. Cada una de las Iglesias locales llegan a encontrarse entonces en una relación de comunión con las demás, que tiene en la comunión eucarística el fundamento y la manifestación más clara. «En eclesiología 'uno más uno es uno': cada Iglesia local manifiesta toda la plenitud de la Iglesia de Dios porque es Iglesia de Dios y no solamente una parte de ella. Puede haber una pluralidad de manifestaciones de la Iglesia de Dios, pero la Iglesia sigue siendo una y única, ya que es siempre igual a sí misma... La pluralidad de las Iglesias locales no destruye la unidad de la Iglesia de Dios, lo mismo que la pluralidad de las asambleas eucarísticas no destruye la unidad de la eucaristía en el tiempo y en el espacio»[6]. La Iglesia antigua vivía intensamente esta dimensión eucarística de la comunión: el rito del «fermentum» —partícula consagrada enviada por el obispo de Roma a los presbíteros de las Iglesias titulares para la celebración dominical como signo de la unidad eclesial—, las cartas de comunión que concedían los obispos a sus fieles para atestiguar su comunión y consentirles la recepción en la eucaristía de las Iglesias visitadas, el llevar consigo el pan consagrado para no entrar en comunión con los herejes en sus territorios,

6. N. Afanassieff, *La chiesa che presiede nell'amore*, en Varios, *Il primato di Pietro*, Bologna 1965, 510-511.

la admisión en la eucaristía y la excomunión[7], son solamente algunos signos de una percepción eucarística de la Iglesia y de la comunión entre las Iglesias locales en los primeros siglos.

¿Cómo se expresa y se alimenta históricamente esta unidad de las Iglesias, cada una de las cuales es la «Catholica» realizada en un lugar y en un tiempo determinado? En la Iglesia local, el signo y el ministro de la unidad es el obispo, que representa a Cristo Cabeza del Cuerpo eclesial en la convocatoria de la comunidad para el banquete del Cordero y en el anuncio a la misma de la palabra del Señor (ministerio profético), en la ofrenda del memorial del sacrificio y en el ofrecerse en sacrificio a través de la transparencia de la vida (ministerio sacerdotal), y en la admisión de la comunión eucarística o la exclusión de ella, según el mandato evangélico de atar y desatar, y en el discernimiento y coordinación de los carismas en la comunión (ministerio pastoral). El obispo, que recibe la ayuda del colegio de los presbíteros y de los diáconos, no está fuera de la comunidad, sino en ella y para ella, ni es el depositario exclusivo del Espíritu, sino aquel que, por su ministerio de unidad, tiene el carisma de escuchar y reconocer al Espíritu, en la atención a la Iglesia y en la dirección de la misma (cf. LG 24-29). Pues bien, lo mismo que la unidad de la Iglesia local encuentra su más alta expresión en la celebración eucarística presidida por el obispo, así también la unidad de las Iglesias locales tiene su manifestación histórica más plena en la mutua recepción eucarística de sus obispos. Comulgar en la eucaristía significa para ellos reconocerse como anunciadores de la misma palabra, sacerdotes del mismo sacrificio, pastores del mismo y único pueblo de Dios. La comunión en la eucaristía lleva consigo la comunión en la misma fe, en la misma alabanza, en el mismo ministerio de unidad. Un momento de intensísima manifestación de la comunión eucarística entre las Iglesias es el que constituyen los concilios, regionales y ecuménicos, en donde los obispos se reúnen ante todo para una «celebración». El concilio se «celebra»: tiene una dimensión litúrgico-comunional. «Parece ser —escribe J. D. Zizioulas[8]— que hubo una relación intrínseca entre conciliaridad y vida litúrgica en la Iglesia antigua. La acción conciliar se encuentra originalmente en muchos casos en el contexto de la eucaristía, mientras que su finalidad parece haber sido siempre la de conducir a la Iglesia a la unidad sacramental. Al mismo tiempo se desarrolló una interrelación entre la conciliaridad y el episcopado. En la antigua Iglesia, y especialmente en la época en que sólo el obispo era el presidente de la asamblea eucarística, fue ésta probablemente una de las razones más profundas que llevó al establecimiento de una estructura estrictamente episcopal de la conciliaridad». Los ministros de la unidad de las Iglesias locales se encuentran para confrontarse y «recibirse» en la única eucaristía, que preside cada uno de ellos en su propia Iglesia, y para sacar de esta unidad vivida, creída y celebrada, las orientaciones y las respuestas para la vida de la comunidad. En esta experiencia se arraiga la visión eclesiológica de la «conciliaridad»: «La Iglesia una debe ser vista como una comunidad conciliar de Iglesias locales verdaderamente unidas entre sí. En esta comunidad conciliar, cada una de las Iglesias locales posee, en comunión

7. Cf. L. Hertling, *Communio, Chiesa e Papato nell'antichità cristiana*, Roma 1961; W. Elert, *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche, hauptsächlich des Ostens*, Berlin 1954.

8. J. D. Zizioulas, *The Development of Conciliar Structures to the Time of the First Ecumenical Councils*, en *Conuncils and the Ecumenical Movement* (World Council Studies 5), Genève 1968, 51.

con las demás, la plenitud de la catolicidad, da testimonio de la misma fe apostólica y por eso mismo reconoce a las demás como pertenecientes a la misma Iglesia de Cristo y guiadas por el mismo Espíritu... Están unidas entre sí porque han recibido el mismo bautismo y participan de la misma eucaristía; reconocen mutuamente a sus propios miembros y ministros. Son una sola cosa en su común tarea de confesar el evangelio de Cristo con la proclamación y el servicio al mundo»[9]. A esta misma dimensión conciliar de la eclesiología de comunión remite también la doctrina del Vaticano II en torno a la colegialidad del episcopado: «Ya la más antigua disciplina, según la cual los obispos esparcidos por todo el orbe comulgaban entre sí y con el obispo de Roma en el vínculo de la unidad, de la caridad y de la paz, y también los concilios convocados para decidir en común las cosas más importantes, sometiendo la resolución al parecer de muchos, manifiestan la naturaleza y la forma colegial del orden episcopal, confirmada manifiestamente por los concilios ecuménicos celebrados a lo largo de los siglos. Esto mismo está indicado por la costumbre, introducida de antiguo, de llamar a varios obispos para tomar parte en la elevación del nuevo elegido al ministerio del sumo sacerdocio» (LG 22). Dentro de este colegio episcopal «cada obispo representa a su Iglesia, y todos juntos con el papa representan a toda la Iglesia en el vínculo de la paz, del amor y de la unidad» (LG 23); mientras que remacha la primacía de la Iglesia local, la doctrina de la colegialidad episcopal presenta a la Iglesia universal como la comunión universal de las Iglesias, expresada y promovida por el ministerio de unidad del colegio episcopal. Dentro de este colegio, y por tanto en la comunión de las Iglesias, se

9. *Breaking Barriers. Nairobi 1975. The Official Report of the Fifth Assembly of the WCC,* London 1976, Section II: *What unity requires,* n. 3,60.

sitúa ya desde antiguo un ministerio de unidad: en el nivel regional lo ejerce el metropolita o el patriarca que, en perspectiva eucarística, es el presidente de la eucaristía en la que comulgaban todas las Iglesias y todos los obispos de aquella región; en el nivel de la comunión universal de las Iglesias este ministerio lo cumple el obispo de la Iglesia «que preside en el amor»: la Iglesia de Roma. Este ministerio universal de unidad entre las Iglesias, propio del obispo de Roma, se basa en el vínculo que existe entre la Iglesia de Roma y el martirio que tuvo lugar en ella de los apóstoles Pedro y Pablo: «La comunión de los testimonios de Pedro y Pablo le ha sido como confiada —grabada en ella— a la Iglesia local de Roma, para que sea su 'memoria viviente' entre todas las Iglesias»[10]. El vicario de Pedro, en la sede de la Iglesia del martirio de Pedro y Pablo, preside ante todo a su Iglesia, pero le corresponde también el ministerio de la comunión entre todas las Iglesias, bien como última apelación en su búsqueda de la unidad, bien como promotor de la comunión a través de la palabra que «confirma a sus hermanos» (cf. Lc 22, 32), la presidencia en la eucaristía, la solicitud por todas las Iglesias, de las que está encargado, junto con todo el colegio de los obispos, de discernir los carismas propios y originales y de coordinarlos en la comunión. Este ministerio universal de unidad no debe recortar jamás la vida y el crecimiento de las Iglesias locales, sino estar a su servicio, para ayudarles a superar los conflictos, siempre posibles en la historia, y a desarrollarse en la plenitud del misterio de Cristo. Por otra parte, la Iglesia local, pleno sujeto eclesial, debe serlo en la comunión regional y universal de las Iglesias, sin verse fa-

10. J.-M. R. Tillard, *El obispo de Roma,* Santander 1986, 156; cf. también B. Forte, *Il primato nell'eucaristia*: Asprenas 23 (1976) 391-410; J. J. von Allmen, *La primauté de l'Eglise de Pierre et de Paul,* Paris-Freiburg 1977.

gocitada por ella, pero también sin prescindir nunca de ella; una Iglesia local que ignorase la comunión con las otras Iglesias estaría en contradicción con su misma naturaleza eucarística y pneumatológica, es decir, no confesaría fielmente al único Señor y al único Espíritu, del que ha sido engendrada a través de la única palabra, el único bautismo y el único pan. Por consiguiente, con la valoración de la autonomía y de la creatividad de las Iglesias locales hay que vincular siempre la valoración de las estructuras colegiales y del ministerio de unidad entre las Iglesias; en la vida colegial (o conciliar) efectiva de las Iglesias resalta por una parte la dignidad y la originalidad propia de cada Iglesia local y por otra el valor y la profundidad de la comunión católica entre las Iglesias y en cada Iglesia local.

III

ECCLESIA VIATORUM

¿Adónde va la Iglesia?

Con el origen trinitario de la Iglesia y su estructura a imagen de la Trinidad (pueblo de Dios y comunión), el Vaticano II ha recuperado también el destino trinitario de la misma, su índole escatológica: el pueblo de los peregrinos («Ecclesia viatorum, in via et non in patria») tiende hacia la gloria de la Jerusalén celestial, de la que se nos ha dado una imagen y anticipación en la figura de la Virgen María (cf. LG, capítulos VII y VIII).

Esta índole escatológica pone de manifiesto la provisionalidad de todas las realizaciones eclesiales: la Iglesia nunca está realizada totalmente; al contrario, es constitutivamente pobre y servidora, «semper renovanda et purificanda». No se identifica con el Reino, sino que es solamente su forma inicial, el «Regnum revelatum, seu tectum cruce», el Reino «praesens in mysterio» (LG 3). En tensión entre el don *ya* recibido y la promesa *todavía no* cumplida del todo, la Iglesia va creciendo hacia la manifestación final del reino de Dios, ayudada en su peregrinación temporal por la comunión con la Iglesia celestial.

En esta tensión es donde se sitúa también la posibilidad y la realidad del pecado en la Iglesia, que es siempre mis-

terio de ruptura con Dios y entre los hombres, y el camino de la reconciliación, como nueva acogida del don de la unidad y compromiso por ella, incluso entre los cristianos divididos. El concilio Vaticano II, en virtud de su eclesiología trinitaria, comunional y escatológica, abre nuevas perspectivas a la investigación ecuménica.

En primer lugar, el origen trinitario de la comunión eclesial pone de manifiesto cómo la unidad que se busca es un don que viene de lo alto; el descubrimiento de la comunión bautismal entre los cristianos divididos y el compromiso del ecumenismo espiritual de conversión del corazón en la oración y en la penitencia para abrirse al don divino son expresiones de este convencimiento (cf. LG 15; UR 7 y 8).

En segundo lugar, la comunión de la Iglesia «inter tempora» exige descubrir de nuevo los elementos que unen a la comunión católica con las otras Iglesias y comunidades cristianas; la doctrina de los grados de comunión en el plano de la ontología de la gracia, lo mismo que la de la «hierarchia veritatum» en el plano de la confesión de fe, han de leerse bajo esta luz (cf. LG 15; UR 11).

Finalmente, la índole escatológica del pueblo de Dios compromete a la Iglesia a renovarse incesantemente en la apertura a la promesa, común a todos los que creen en Cristo, para crecer hacia la unidad que él quiere, como él quiera y cuando él quiera.

4. El destino trinitario de la Iglesia

1. *La índole escatológica de la Iglesia peregrina*

La comunión eclesial que surge de arriba, del Padre, por Cristo, en el Espíritu, y que está constituida en la unidad y en la diversidad de dones y de ministerios a imagen de la comunión trinitaria, no tiene como fin o como meta a sí misma, sino que tiende hacia el origen de donde ha venido, es peregrina hacia la «patria» (cf. Heb 11, 14): «Ecclesia viatorum». En el Espíritu, por Cristo, camina hacia el Padre; se proyecta continuamente hacia arriba, hacia la gloria del Señor del cielo y de la tierra, que es también la realización plena de la criatura. La dimensión escatológica impregna e inspira toda la eclesiología trinitaria, recuperada por el Vaticano II: nacida de la iniciativa divina, suscitada continuamente de nuevo por el memorial de los acontecimientos de la salvación, la Iglesia es movida por ellos a abrirse al futuro de la promesa; el don «ya» recibido es anticipación y promesa de un don más grande, «todavía no» cumplido. «La restauración prometida que esperamos ya comenzó en Cristo, es impulsada con la misión del Espíritu santo y por él continúa en la Iglesia, en la cual

por la fe somos instruidos también acerca del sentido de nuestra vida temporal, mientras que con la esperanza de los bienes futuros llevamos a cabo la obra que el Padre nos encomendó en el mundo y labramos nuestra salvación (cf. Flp 2, 12)» (LG 48). El don recibido no sacia la espera, sino que es promesa y comienzo que la supera y la cambia, haciéndola más viva e intensa. El futuro prometido se convierte así en la cualidad del ser y del obrar eclesiales, la dimensión que lo alcanza y lo vivifica todo, el recuerdo del fin, que da sentido y valor a cada uno de los pasos del camino. De esta permanencia en tensión entre el «ya» y el «todavía no» se derivan tres consecuencias para la representación y para la vida de la Iglesia.

En primer lugar, el recuerdo de la patria, «todavía no» poseída, enseña a la Iglesia a relativizarse; la Iglesia descubre que no es un absoluto, sino un instrumento; no un fin, sino un medio; no «domina», sino «ancilla», pobre y servidora. Siente que está en camino, pueblo de Dios en éxodo hacia la tierra prometida, tensa hacia un cumplimiento que no se conseguirá más que «en la gloria del cielo, cuando llegue el tiempo de la restauración de todas las cosas (cf. Hech 3, 21) y cuando, junto con todo el género humano, también la creación entera, que está íntimamente unida con el hombre y por él alcanza su fin, se verá perfectamente renovada en Cristo (cf. Ef 1, 10; Col 1, 20; 2 Pe 3, 10-13)» (LG 48). En esta condición de éxodo, ninguna adquisición y ningún éxito debe atemperar en la Iglesia el ardor de la espera; toda presunción de haber llegado, todo «éxtasis del cumplimiento» tiene que verse como evasión y como traición. La Iglesia no es el Reino de la gloria, sino sólo el Reino iniciado, «praesens in mysterio» (LG 3), «revelatum, seu tectum cruce» (Lutero); lleva consigo la figura fugaz de este mundo y vive el gemido

y el esfuerzo del nacimiento de los cielos nuevos y de la tierra nueva (cf. LG 48). Hay que rechazar toda identificación terrena del Reino: la Iglesia está «in via, non in patria», y por eso es «semper reformanda», llamada a una renovación incesante y a una continua purificación, que no apaga ni puede apagar cualquier conquista humana. Ella sabe que no posee la verdad de su Dios, sino que está como poseída por ella; y en el estupor de la alabanza, en la fatiga del pensamiento, en el anuncio responsable de la palabra, sabe que debe dejarse poseer cada vez más por su Esposo, para «tender incesantemente hacia la plenitud de la verdad divina, hasta que lleguen a cumplimiento en ella las palabras de Dios» (DV 8). No hay nada tan lejos del estilo de una Iglesia que no se olvida de la patria como una actitud de triunfalismo, de cesión ante la seducción del poder y la posesión de este mundo. El pueblo de Dios, que nació al pie de la cruz y que es peregrino en ese largo viernes santo que es la historia del hombre, no tendrá que confundir nunca las pálidas luces de una gloria terrena con la luz de la gloria prometida en la pascua. Contra toda lógica de este mundo, la finalidad última de la Iglesia de Cristo es cantar su «Nunc dimittis», como el anciano Simeón, cuando se levante ya sin velos de ninguna clase la «luz de las gentes».

En segundo lugar, el recuerdo del «todavía no» enseña al pueblo de Dios, peregrino en el tiempo, a relativizar las grandezas de este mundo; todo está sometido al juicio de la promesa del Señor. La presencia de los cristianos en la historia está bajo el signo del destierro y de la lucha: «Mientras moramos en este cuerpo, vivimos en el destierro, lejos del Señor (2 Cor 5, 6), y aunque poseemos las primicias del Espíritu, gemimos en nuestro interior (cf. Rom 8, 23) y ansiamos estar con Cristo (cf. Flp 1, 23). Ese mismo amor nos apremia a vivir más y más para aquel que murió

y resucitó por nosotros (cf. 2 Cor 5, 15). Por eso procuramos agradar en todo al Señor (cf. 2 Cor 5, 9) y nos revestimos de la armadura de Dios para permanecer firmes contra las asechanzas del demonio y resistir en el día malo (cf. Ef 6, 11-13)» (LG 48). En nombre de su meta y de su esperanza mayor, la Iglesia será entonces revolucionaria y crítica frente a todas las miopes realizaciones de este mundo; presente en todas las situaciones de los hombres, solidaria del pobre y del oprimido, no le será lícito identificar su esperanza con una de las esperanzas de la historia.

Pero esto no significa falta de compromiso ni crítica barata; la vigilancia que se le exige al pueblo de Dios es mucho más costosa y exigente. Se trata al mismo tiempo de asumir las esperanzas humanas y de verificarlas en la balanza de la resurrección del Señor, que por una parte sostiene todo compromiso auténtico de liberación y de promoción humana y por otra critica cualquier absolutización de las metas terrenas. En este doble sentido la esperanza eclesial, esperanza de la resurrección, es la resurrección de la esperanza; ella da vida a todo lo que está prisionero de la muerte y destroza implacablemente todo cuanto presuma convertirse en ídolo de la vida. Aquí es donde se arraiga la inspiración profunda de la presencia de los cristianos en los diferentes contextos culturales, políticos y sociales; en nombre de su «reserva escatológica», la Iglesia no puede identificarse con ninguna ideología, fuerza de partido o sistema, sino que ha de saber ser siempre conciencia crítica de todos ellos, recuerdo del origen y del destino final, estímulo para que en todos se desarrolle todo el hombre en cada uno de los hombres. El pueblo de Dios, acordándose de la patria celestial, resulta incómodo y preocupante para los demás, libre por la fe y siervo por amor; no es ciertamente la Iglesia del sistema, del compromiso y del arrobamiento espiritualista. La meta que hace a los cristianos extranjeros y peregrinos en este mundo no es un sueño que los aliene de la realidad, sino una fuerza estimulante y crítica del esfuerzo por la justicia y por la paz en el hoy de nuestro mundo (cf. el capítulo IV de la *Gaudium et spes* sobre la misión de la Iglesia en el mundo contemporáneo).

Finalmente, el recuerdo de la patria, «ya» saboreada de antemano en la promesa y en el don, llena a la Iglesia de esperanza y de gozo: «Teniendo por cierto que los padecimientos de esta vida son nada en comparación con la gloria futura que se ha de revelar en nosotros (cf. Rom 8, 18; 2 Tim 2, 11-12), con fe firme aguardamos la esperanza bienaventurada y la llegada de la gloria del gran Dios y Salvador nuestro Jesucristo (Tit 2, 13)» (LG 48). A pesar de las pruebas y contradicciones del tiempo presente, el pueblo de Dios exulta ya en la esperanza que ha encendido en él la promesa divina; en la Virgen María contempla ya su propia historia y el triunfo final de la gloria en ella. María, «miembro eminente y totalmente singular de la Iglesia», es «tipo» de la comunidad eclesial, Virgen y Madre; lo mismo que ella «creyendo y obedeciendo, engendró en la tierra al mismo Hijo del Padre, sin conocer varón, cubierta con la sombra del Espíritu santo» (LG 63), también la Iglesia «se hace madre mediante la palabra de Dios aceptada con fidelidad, pues por la predicación y el bautismo engendra a una vida nueva e inmortal a los hijos concebidos por obra del Espíritu santo y nacidos de Dios. Y es igualmente virgen, que guarda pura e íntegramente la fe prometida al esposo» (LG 64). Con María, que «avanzó también en la peregrinación de la fe y mantuvo fielmente su unión con el Hijo hasta la cruz» (LG 58), la Iglesia peregrina en la fe y en la esperanza eleva su cántico de alabanza al Señor por las maravillas que está ya realizando en ella

(cf. Lc 1, 46ss); y al mismo tiempo, en la comunión de los «santos» en Cristo, María «con su amor materno se cuida de los hermanos de su Hijo, que todavía peregrinan y se hallan en peligro y ansiedad hasta que sean conducidos a la patria bienaventurada» (LG 62). Esta unión de la Iglesia peregrinante con la Iglesia celestial, fundada en el único Señor y en el único Espíritu, es para el pueblo de Dios fuente de fuerza y de alegría: «Hasta que el Señor venga revestido de majestad... algunos de sus discípulos peregrinan en la tierra, otros ya difuntos se purifican, otros finalmente gozan de la gloria contemplando claramente a Dios mismo, Uno y Trino, tal como es; mas todos, en forma y grado diverso, vivimos unidos en una misma caridad para con Dios y para con el prójimo y cantamos idéntico himno de gloria a nuestro Dios. Pues todos los que son de Cristo por poseer su Espíritu, constituyen una misma Iglesia y mutuamente se unen en él (cf. Ef 4, 16)» (LG 62). En esta comunión, más fuerte que la muerte porque se basa en el Resucitado de entre los muertos, se realiza una verdadera comunicación de bienes espirituales, en donde nuestra debilidad recibe la ayuda de la solicitud fraternal de los «santos» (cf. LG 49). Sostenida por la esperanza, que garantiza cómo la última palabra de la historia no es el dolor, el pecado o la muerte, sino el gozo, la gracia y la vida, la Iglesia se parece a aquellos peregrinos de Sión que caminaban hacia la meta, exultando anhelantes por su llegada: «¡Qué alegría cuando me dijeron: Vamos a la casa del Señor!» (Sal 122, 1). El gozo de la Iglesia no nace de la presunción de edificar con sus propias manos una escala hacia el cielo, una nueva torre de Babel de un mundo prisionero de sí mismo; su paz y su fuerza se arraigan en su índole escatológica, con la certeza de que el Espíritu del Viviente está ya actuando en el tiempo de los hombres para

edificar el porvenir prometido por Dios. Dios tiene «tiempo» para el hombre y construye con él su casa: la Jerusalén, tan anhelada y esperada, está ya bajando del cielo (cf. Ap 21, 2). Les queda a los creyentes la tarea de vivir el misterio del adviento en el corazón de las peripecias de este mundo: «El Espíritu y la esposa dicen: ¡Ven!»; y el Viviente les responde: «Sí, ¡voy enseguida!» (Ap 22, 17.20). El descubrimiento del origen, de la forma y del destino trinitario de la Iglesia hace resonar de una forma nueva en eclesiología el mensaje, comprometedor y gozoso, de la «buena nueva».

2. *En camino hacia una unidad más amplia*

En la tensión entre el origen y la patria, entre el «ya» y el «todavía no», se sitúa también la posibilidad y la realidad del pecado en la Iglesia: «Como Cristo realizó la obra de la redención en pobreza y persecución, de igual modo la Iglesia está destinada a recorrer el mismo camino a fin de comunicar los frutos de la salvación a los hombres... Pero, mientras Cristo, santo, inocente, inmaculado (Heb 7, 26), no conoció el pecado (cf. 2 Cor 5, 21), sino que vino únicamente a expiar los pecados del pueblo (cf. Heb 2, 17), la Iglesia encierra en su propio seno a pecadores, y siempre al mismo tiempo santa y necesitada de purificación, avanza continuamente por la senda de la penitencia y de la renovación» (LG 8). Si en virtud de su fundamento trinitario y de la acción permanente del Espíritu santo la Iglesia es «indefectiblemente santa» (LG 39), es decir, santa en el plano de la ontología de la gracia, ya que está santificada por Cristo y por su Espíritu, no por eso está excluido de ella el pecado; la santidad *de* la Iglesia no se

identifica con la santidad *en* la Iglesia. La tarea de los bautizados es entonces la de hacerse con toda su vida lo que se hicieron en el bautismo: «Hechos por el bautismo, sacramento de la fe, verdaderos hijos de Dios y partícipes de la divina naturaleza, y por lo mismo, realmente santos; en consecuencia es necesario que con la ayuda de Dios conserven y perfeccionen en su vida la santificación que recibieron» (LG 40). Cuando esto falla, entonces se asoma la realidad del pecado, que es misterio de rompimiento con Dios y entre los hombres, alienación respecto al designio divino de unidad, fuente de aislamiento y de división en el seno de la comunión eclesial. La Iglesia es por consiguiente «simul sancta et peccatrix»: santa en la profundidad trinitaria de su misterio, pecadora y necesitada de conversión y de reforma en su vivencia histórica. Bajo esta misma luz hay que comprender además la realidad de la división que dolorosamente existe entre los bautizados; esta división no debe confundirse con la variedad suscitada por el Espíritu y que es siempre necesaria para el crecimiento del Cuerpo, ni se le puede imputar a pecado en aquellos que nacen ya en la separación; sin embargo, remite al «misterio de la iniquidad» como a su raíz última y exige un camino de reconciliación, como nueva acogida del don de la unidad y compromiso por la realización histórica de la misma (cf. UR 1). La eclesiología trinitaria, que tiende a expresar en el presente y en el futuro la imagen de la Trinidad, no puede menos que ser «ecuménica», es decir, comprometida en superar las divisiones, para construir la unidad en la variedad que el Señor desea. No sin razón las siguientes palabras —hermoso compendio de una lectura trinitaria de la Iglesia— se encuentran al comienzo del decreto conciliar sobre el ecumenismo: «Este es el misterio sagrado de la unidad de la Iglesia en Cristo y por Cristo, obrando el

Espíritu santo la variedad de las funciones. El supremo modelo y supremo principio de este misterio es, en la trinidad de personas, la unidad de un solo Dios Padre e Hijo en el Espíritu santo» (UR 2).

¿Qué perspectivas abre a la búsqueda ecuménica de la unidad la eclesiología trinitaria del concilio Vaticano II? ¿qué caminos indica esta eclesiología para la superación del pecado que está en las raíces de toda división, y consiguientemente para la realización plena del designio divino de unidad? De forma análoga a lo que ocurre en el plano de la comunión ya dada y que existe históricamente por Cristo y en el Espíritu, la unidad que hay que buscar debe verse en relación con su origen, con su forma y con su final destino trinitario.

En primer lugar, el origen trinitario de la comunión eclesial pone de manifiesto cómo la unidad que busca el movimiento ecuménico es un don que viene de arriba; por eso debe ser reconocida, ante todo, donde ya está presente y acogida en donde no lo está. El reconocimiento de la unidad ya existente se expresa ante todo en la confesión de la comunión bautismal. «Los que creen en Cristo y recibieron debidamente el bautismo, están en una cierta comunión con la Iglesia católica, aunque no perfecta... Justificados en el bautismo por la fe, están incorporados a Cristo y por tanto con todo derecho se honran con el nombre de cristianos, y los hijos de la Iglesia católica los reconocen, con razón, como hermanos en el Señor» (UR 3; cf. UR 22). Pero no es solamente el bautismo lo que une a los cristianos divididos: «Además de los elementos o bienes que conjuntamente edifican y dan vida a la propia Iglesia, pueden encontrarse algunos, más aún, muchísimos y muy valiosos, fuera del recinto visible de la Iglesia católica: la palabra de Dios escrita, la vida de la gracia, la fe, la es-

peranza y la caridad, y otros dones interiores del Espíritu santo y los elementos visibles: todas estas realidades que provienen de Cristo y a él conducen, pertenecen por derecho a la única Iglesia de Cristo... Las Iglesias y comunidades separadas, aunque creemos que padecen deficiencias, de ninguna manera están desprovistas de sentido y valor en el misterio de la salvación, porque el Espíritu de Cristo no rehúsa servirse de ellas como medios de salvación...» (UR 3; cf. UR 22 sobre la santa cena). La lógica del «retorno al único redil», identificado con la Iglesia católico-romana, propia de la eclesiología visibilista, se supera en esta concepción: el descubrimiento del origen trinitario de la comunión eclesial, y por tanto de la primacía de la iniciativa divina, lleva a reconocer la obra de Dios con una nueva libertad más allá de los límites visibles de la que se consideraba como la «societas perfecta». Al reconocimiento de la unidad ya presente, por haber sido dada de lo alto, se une la necesidad de acoger el don para superar el rompimiento; se trata de la exigencia de abrirse en la adoración y la penitencia a la obra divina. «El auténtico ecumenismo no se da sin la conversión interior. Porque es de la renovación interior, de la abnegación propia y de la libérrima efusión de la caridad de donde brotan y maduran los deseos de la unidad. Por ello debemos implorar del Espíritu divino la gracia de una sincera abnegación, humildad y mansedumbre en el servir a los demás y de un espíritu de liberalidad fraterna con todos ellos» (UR 7). «Esta conversión del corazón y santidad de vida, junto con las oraciones públicas y privadas por la unidad de los cristianos, han de considerarse como alma de todo el movimiento ecuménico y con toda verdad pueden llamarse ecumenismo espiritual» (UR 8). La eclesiología trinitaria ofrece la motivación teológica más fuerte de este ecumenismo de la santidad y de

la invocación: si la unidad viene de arriba, «de Trinitate», no puede ser acogida más que en la apertura de la adoración exigente al misterio del Padre, por el Hijo, en la experiencia del Espíritu. ¡Sólo de la Trinidad procede la unidad que estamos buscando!

En segundo lugar, la forma trinitaria de la comunión eclesial muestra cómo la unidad que busca el ecumenismo no se concibe como una uniformidad árida, sino como una unidad en la diversidad, una comunión en la variedad. La plenitud del misterio que es la Iglesia, su «catolicidad», se realiza totalmente en la Iglesia local; la Iglesia universal, comunión de Iglesias locales, cada una de las cuales es plenamente Iglesia, es por tanto una en la diversidad, comunión en Cristo y en el Espíritu en la variedad de las realizaciones locales. La misma comunión católica de las Iglesias no excluye sin embargo que la Iglesia pueda realizarse también en otras Iglesias locales, que no están en comunión histórica con Roma. Superando la identificación visibilista entre la Iglesia Cuerpo de Cristo e Iglesia católico-romana, el Vaticano II afirma que «la única Iglesia de Cristo, que en el Símbolo confesamos como una, santa, católica y apostólica... *subsiste* en la Iglesia católica» (LG 8). El «subsistit» es una corrección del «est» del texto anterior, reconociendo la plenitud de la realidad eclesial en la Iglesia católica, pero sin excluir la posible realización de ella en otras Iglesias cristianas. Aquí tiene su fundamento la doctrina conciliar de los «grados de comunión» que, abandonando la lógica del «todo o nada» (la Iglesia católica es *la* Iglesia, las otras comunidades cristianas *no* lo son), reconoce la realización del misterio eclesial en varios grados en las diversas comuniones cristianas, según los elementos de eclesialidad (palabra de Dios, sacramentos, ministerio ordenado, etc.), que están presentes en ellas (cf.

LG 15). Así, donde se reconocen todos los elementos esenciales (como ocurre en las Iglesias orientales, por ejemplo), se habla de «Iglesias», mientras que se usa la expresión «comunidades eclesiales» donde no es tan pleno el reconocimiento de la eclesialidad (cf. UR 1, 3, 4). Pero ¿cuáles son los elementos verdaderamente esenciales para que se dé la presencia de la «Catholica»? La doctrina de la «hierarchia veritatum», por la que «existe un orden o jerarquía en las verdades de la doctrina católica, ya que es diverso el enlace de tales verdades con el fundamento de la fe cristiana» (UR 11), permite ya no absolutizar todo lo que es relativo en la confesión de fe; la distinción entre la tradición apostólica en la Iglesia y la sucesión del ministerio apostólico[1], que impide identificar simplemente la una con la otra, permite ya reconocer la continuidad con los apóstoles y con su predicación incluso en donde falte la sucesión apostólica ministerial[2]; la referencia a la comunión de la Iglesia indivisa de los primeros siglos pone ya de relieve cómo no es conveniente exigir para el restablecimiento de la unidad más de lo que entonces se pedía para su mantenimiento. La eclesiología de comunión abre así algunas posibilidades de recepción mutua entre las Iglesias y las comunidades eclesiales, que parecían incluso inconcebibles en la concepción visibilista y jurídica del pasado. La forma de unidad que resulta de este proceso gradual de mutua recepción se perfila como comunión conciliar de Iglesias locales verdaderamente unidas en sí mismas, arraigadas en el único Espíritu, en la única palabra, en el único bautismo, en el único pan eucarístico, en un ministerio reconocido

1. *Ministerio*, en *Texto de la Comisión de fe y constitución*, Lima 1982, 34-35.

2. Cf. B. Forte, *Verso un consenso ecumenico sul ministero ordinato?*: Asprenas 28 (1981) 155-174.

mutuamente[3]. Si las diferencias y las dificultades objetivas no pueden soslayarse, resulta evidente que el camino hacia una unidad más amplia es perfectamente posible; está ligado al compromiso de cada Iglesia de ser más plenamente Iglesia, ante todo a nivel local, y de querer buscar junto con las demás las expresiones históricas más adecuadas de la unidad ya existente, para crecer hacia la unidad no realizada todavía. Cuanto más sean imagen de la Trinidad las diversas Iglesias, tanto más se encontrarán unidas en la alabanza del mismo Dios trinitario, para que el mundo crea (cf. Jn 17,21).

Finalmente, el destino escatológico del pueblo de Dios muestra cómo la unidad que busca el movimiento ecuménico de reconciliación de los cristianos divididos, exige una apertura constante a la promesa, para que se realicen cuando y como él quiera aquellas palabras del Señor: «¡Que todos sean uno!». En este sentido el ecumenismo es la apelación perenne a la provisionalidad de las Iglesias y a su necesidad de continua conversión y reforma, y al mismo tiempo a la esperanza de la que los cristianos están llamados a dar razón delante del mundo (cf. 1 Pe 3, 15). Vienen aquí a conjugarse la búsqueda de la unidad y la apertura misionera del pueblo de Dios a todas las gentes: la Iglesia, que procede de la unidad trinitaria, tiende a volver a ella, realizando la unidad del género humano. Para este fin advierte con mayor vigor la exigencia y la pasión de la unidad, que supere el escándalo del anuncio a los hombres de un evangelio dividido. El futuro prometido se convierte en inquietud y estímulo de búsqueda de la unidad para anunciarla de forma creíble y para construirla en la historia: «Así pues, la Iglesia

3. Cf. *Breaking Barriers, Nairobi 1975. The Official Report of the Fifth Assembly of the WCC*, London 1976, n. 3, 60.

ora y trabaja para que la totalidad del mundo se integre en el pueblo de Dios, Cuerpo del Señor y templo del Espíritu Santo, y en Cristo, Cabeza de todos, se rinda al Creador y Padre universal todo honor y gloria» (LG 17). La reforma continua y el impulso misionero son aspectos de la misma nostalgia de la Trinidad, de la que viene la Iglesia y hacia la que camina por los senderos del tiempo.